Muchammad Ikfil Chasan

Kritik

AYATULLAH JA'FAR AL-SUBḤĀNĪ

Terhadap Konsep Tauhid

ULŪHIYYAH IBN 'ABD AL-WAHHĀB

a-empat

PONDOK PESANTREN ROUDHOTUL QUR'AN 2
معهد روضة القرآن الإسلامي
CIWARAK - SUMBANG

KRITIK AYATULLAH JA'FAR AL-SUBḤĀNĪ TERHADAP KONSEP TAUHID *ULŪHIYYAH* IBN 'ABD AL-WAHHĀB

Muchammad Ikfil Chasan

a-empat

KRITIK AYATULLAH JA'FAR AL-SUBḤĀNĪ TERHADAP KONSEP TAUHID *ULŪHIYYAH* IBN 'ABD AL-WAHHĀB

Diterbitkan Pertama Kali oleh Penerbit A-Empat
Edisi 1, Maret 2021

All Right Reserved
Hak cipta dilindungi undang-undang

Penulis: Muchammad Ikfil Chasan
Editor: Rijalul Fikri
Desain & Layout: Tim Kreatif A-Empat

Kritik Āyatullāh Ja'far al-Subḥānī terhadap Konsep Tauhid *Ulūhiyyah* Ibn 'Abd al-Wahhāb

ISBN: 978-602-0846-84-2

Penerbit A-Empat
Anggota IKAPI
Puri Kartika Banjarsari C1/1 Serang 42123
www.a-empat.com
E-mail: info@a-empat.com
Telp. (0254) 7915215

UCAPAN TERIMA KASIH

Segala puji dan syukur ke hadirat Allah SWT atas segala limpahan rahmah, hidayah serta nikmat-Nya sehingga penyusunan buku dengan judul "Kritik Āyatullāh Ja'far Al-Subḥānī terhadap Konsep Tawḥīd Wahhābiyyah" ini dapat terwujud.

Sholawat dan salam atas Nabi Muhhammad SAW., keluarga, para sahabatnya, para ulama serta guru-guru, yang telah mendedikasikan hidup mereka untuk menyampaikan dan memperjuangkan risalah keagamaan, sehingga umat manusia sampai saat ini masih dapat merasakan nikmat Islam.

Penulisan buku ini tidak akan pernah terselesaikan tanpa bantuan berbagai pihak, baik secara materiil maupun non-materiil, langsung ataupun tidak langsung. Oleh karena itu, penulis menyampaikan terimakasih yang setulusnya kepada berbagai pihak yang telah banyak membantu kami, terutama kepada Prof. Dr. Zainun Kamaluddin Fakih, M.A. selaku supervisor penulis atas kesediaannya dalam memberikan arahan, bimbingan dan saran perbaikan sehingga buku yang awalnya merupakan tesis ini dapat terselesaikan dengan baik; para dewan penguji: Dr. Hamka Hasan, M.A., Prof. Dr. Amsal Bakhtiar, M.A., dan Dr. Kusmana, M.A. atas segala saran dan kritik yang membangun; kepada Direktur, para Deputi, Guru Besar, dosen dan karyawan SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta yang telah memberikan bantuan dalam bentuk fasilitas dan pelayanan kepada penulis sehingga memudahkan proses penyelesaian studi penulis.

Ucapan terimakasih teristimewa penulis persembahkan kepada keluarga penulis: Bapak dan Ibu tercinta, Azhar Rochman dan Maftuchah; mbak Fatimah Fitriani dan Farah; dek Naelin Nikmah, Rif'an dan Helwa; Nizar Bachruddin, dan neng Allina. Terimakasih atas segala bimbingan, nasehat, *support,* serta doa yang tiada henti. Penulis juga mengucapkan terimakasih kepada semua teman-teman seperjuangan di SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, para senior dan junior, yang tidak bisa saya sebut satu per satu, baik yang sudah menyelesaikan studinya maupun yang masih dalam proses penyelesaian studi.

Semoga Allah SWT.menjadikan dukungan tersebu sebagai ibadah, dan memberikan balasan yang tak terhingga atas bantuan dan dukungan dari semua pihak. Demikin juga semoga buku ini dapat bermanfaat, baik bagi penulis secara khusus, maupun para pembaca secara umum. Demi kesempurnaan buku ini, penulis juga menerima dengan senang hati segala bentuk kritik dan saran yang membangun dari berbagai pihak.

Jakarta, 25 Februari 2020

PRAKATA

Saint veneration atau penghormatan terhadap wali, dengan segala bentuknya, merupakan *living tradition* di kalangan umat Islam, baik itu di kalangan Muslim Sunni maupun Syiah. Dalam Syiah sendiri, Wali mempunyai kedudukan yang tinggi dan merupakan aktor sentral dalam berbagai ritus keagamaan. Wali diyakini mempunyai kedekatan khusus dengan Allah, sehingga ia diyakini dapat membantu dalam hal terkabulnya doa dan hajat. Selain itu, konsep wali sendiri merupakan bagian yang tidak terlepaskan dari konsep Imamah yang merupakan bagian penting dari keyakinan kalangan Syiah.

Ibn ‘Abd al-Wahhāb menilai bahwa penghormatan terhadap wali, terutama dalam bentuk melibatkan sang wali dalam doa, merupakan bentuk kesyirikan karena dinilai menyalahi prinsip tauhid *ulūhiyyah*. Konsepsi tauhid ulūhiyyah Ibn ‘Abd al-Wahhāb dibangun pada dimensi yang bersifat *fi’ly*. Seorang dapat dinilai menyalahi tauhid dan melakukan perbuatan syirik besar berdasarkan pada perbuatannya. Oleh karena itu, hal ini berpengaruh dalam pandangannya mengenai konsep ibadah dan syirik *akbar*, dimana perbuatan pelibatan wali dalam doa dinilai sebagai bentuk penyembahan terhadap wali tersebut dan dapat mengeluarkan seseorang dari keislamannya (*excommunication*).

Di sisi lain, ada beberapa kalangan yang menolak pandangan Ibn ‘Abd al-Wahhāb dan menghadirkan pandangan alternatif mengenai keabsahan tradisi tersebut, salah satunya adalah Ja’far al-Subḥāni. Dalam buku ini, penulis mencoba menghadirkan argumen Al-subhani terhadap keabsahan tradisi tersebut, yang sekaligus menjadi jawaban terhadap pandangan Ibn Abd al-Wahhāb terkait relasi tradisi tersebut dengan konsep tauhid. Hal ini melalui tiga hal berikut: konsepsi Ibadah, *al-mudabbirat* (konsep pengaturan alam raya), konsep *al-sababiyyah* (sebab-akibat).

Pemahaman al-Subḥāni sendiri dalam aspek tauhid ulūhiyyah berdimensi *i’tiqādi*, sehingga parameter tindakan seorang Muslim yang layak dinilai syirik atau menyalahi tauhid lebih dilihat dari sisi intensi atau keyakinan yang mendasarinya, bukan pada perbuatannya. Dari sini, al-Subḥāni melihat bahwa persoalan pelibatan wali dalam berbagai bentuk aktifitas seorang Muslim, diantaranya seperti dalam berdoa atau meminta kepada Allah merupakan *nisbatāni lifi’lin wāḥid*, oleh karena itu tidak menyalahi prinsip tauhid.

Buku ini mengetengahkan dua varian wacana tauhid dan relasinya dengan syirik *akbar*. Pertama, tauhid *fi'ly* yang mana menjadi pondasi bagi Ibn 'Abd al-Wahhāb dalam memformulasikan konsep syirik. Pemahaman ini berperan dalam meluasnya cakupan syirik *akbar*, dari bentuknya yang *i'tiqadi* menjadi *'amaly.* Hal ini menimbulkan penilaian bahwa kesalahan dalam hal yang bersifat '*amaly* (perbuatan), meski tanpa disertai aspek *i'tiqād* atau keyakinan, dapat menjadi justifikasi keluarnya seseorang dari keislamannya. Kedua, tauhid *i'tiqādi* yang menjadi pondasi bagi al-Subḥāni dalam menolak anggapan syirik terkait tradisi penghormatan Wali. Pemahaman ini menitikberatkan bahwa justifikasi syirik hanya dapat dibenarkan manakala didasarkan pada niat atau keyakinan seseorang, bukan pada perbuatannya.

PEDOMAN TRANSLITERASI
ARAB-LATIN

A. Konsonan

Arab	Latin	Arab	Latin
ا	a	ط	Th
ب	b	ظ	Zh
ت	t	ع	‘
ث	ts	غ	Gh
ج	j	ف	F
ح	h	ق	Q
خ	kh	ك	K
د	d	ل	L
ذ	dz	م	M
ر	r	ن	N
ز	z	و	W
س	s	ه	H
ش	sy	ء	’
ص	sh	ي	Y
ض	dl		

B. Vokal Panjang dan Diftong

Arab	Latin	Arab	Latin
آ	â (a panjang)	اَوْ	Aw
اِيْ	î (i panjang)	اَيْ	ay
اُوْ	û (u panjang)		

PONDOK PESANTREN ROUDHOTUL
QUR'AN 2 CIWARAK
Majelis Tafsir
AL Ibriz
KH. M. Ikfil Chasan, Lc., M.A
LIVE
PPRQ 2 Ciwarak
pprq2ciwarak
pprq2ciwarak

DAFTAR ISI

UCAPAN TERIMA KASIH iii
PRAKATA v
PEDOMAN TRANSLITERASI vii
ARAB-LATIN vii
DAFTAR ISI ix

BAB 1 PENDAHULUAN 1
A. Latar Belakang Masalah 1
B. Permasalahan 9
1. Identifikasi masalah 9
2. Perumusan masalah 10
3. Pembatasan Masalah 10
C. Tujuan Penelitian 11
D. Signifikansi Penelitian 11
1. Aspek Teoretis 11
2. Aspek Praktis 11
E. Penelitian Terdahulu yang Relevan 12
F. Metodologi Penelitian 17
1. Jenis Penelitian dan Pendekatan 17
2. Sumber Penelitian 18
3. Teknik Pengumpulan Data 19
4. Teknik Analisis Data 19
G. Sistematika Penelitian 20

BAB II GERAKAN *WAHHĀBIYYAH* DAN DISKURSUS *TAWHĪD ULŪHIYYAH* 23
A. Islam: antara *Ushūl* dan *Furū* 23
B. Teologi Islam: Diskursus dan Perdebatan 28
C. Tauhid dalam Perspektif *Wahābiyyah* 33
1. Syirik Besar dan Syirik Kecil 35
2. Tauhid *Ulūhiyyah* sebagai Tauhid *'Amaly* 37

BAB IV KONSEP TAUHID *ULŪHIYYAH* DALAM PERSPEKTIF JA'FAR AL-SUBHĀNI 47
A. Ja'far al-Subḥāni: Sketsa biografis 47
A. Ibn Abd al-Wahhāb dan Historisitas Gerakan Wahhābiyyah 55
B. Syiah Imamiah dan *Wahhābiyyah* 65
C. Konstruksi Tawḥīd Ja'far al-Subḥāni 76
1. *Tawḥīd al-ibadah* perspektif al-Subḥāni 76
2. Hakekat Ibadah 80
3. Persoalan Iman dan al-Kufr 85

BAB V APLIKASI PEMAHAMAN TAUHĪD ULŪHIYYAH DALAM DOKTRIN TEOLOGI AL-SUBḤĀNI 91
A. Aplikasi Tauhid Ja'far al-Subḥāni dalam Praktik Keislaman 91
1. Ziarah kubur 91
2. Memugar kubur, dan shalat di dalam masjid yang terdapat kubur. 100
3. Tawassul dengan para Nabi dan orang sholeh 107
4. Permintaan Syafa'at kepada Nabi dan Orang Sholeh 113
5. Bertabarruk dengan Para Nabi dan Orang Sholeh 116
B. Relevansi Wacana Tauhid al-Subḥāni dalam Kehidupan Umat Islam Kontemporer 120

BAB VI PENUTUP 125
A. Kesimpulan 125
B. Saran dan Rekomendasi 126

DAFTAR PUSTAKA 129
A. Referensi Buku 129
B. Referensi Jurnal 134
C. Skripsi, Tesis, dan Disertasi 136
D. Website 136

GLOSARIUM 141
PROFIL PENULIS 148

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Kajian mengenai Wahabisme yang *booming* dalam beberapa dekade belakangan ini pada dasarnya merupakan tema lama yang menemukan momentum barunya, terutama setelah maraknya serangan teroris pasca tragedi Menara kembar WTC 9/11 di New York tahun 2001 dan deklarasi Khilafah internasional oleh ISIS pada tahun 2014 yang memicu munculnya dukungan (*bai'at*) pro ISIS di berbagai penjuru dunia dan turut menyebarkan aksi terror di berbagai negara. Beragam peristiwa tersebut lantas menyebabkan meningkatnya kajian akademis terhadap gerakan dan pemikiran kelompok tersebut. Banyak kajian menyimpulkan bahwa pola ekstremisme beragama, yang menggunakan paksaan dan kekerasan dalam berdakwah seperti yang diperlihatkan oleh kelompok ISIS, lahir dari ideologi puritanisme Islam seperti Wahabisme.[1] Hal ini tidak lepas dari adanya suatu gagasan kelompok tersebut yang menganggap salah kelompok yang tidak sepaham dengan mereka. Perbedaan pandangan pun dapat berujung pada vonis kafir, bid'ah hingga ancaman serta konfrontasi fisik.[2] Adapun dari kalangan ulama, muncul beragam respon dan kritik untuk kelompok tersebut. Di antaranya adalah respon dalam bentuk fatwa yang menilai bahwa tindakan anarkis mereka bukan representasi Islam dan telah melenceng dari tuntunan Islam.[3]

---

[1] Christopher Blanchard, "The Islamic Traditions of Wahhabism and Salafiyya," CRS Report for Congress (Washington: The Library of Congress, 2008), 1; Rohan Davis, "The Watcher and The Watched: The Role of Intellectuals and Representation of Wahhabism" (doctoral Dissertation, Australia, RMIT University, 2015), 5.

[2] Ahmad Shidqi, "Respon Nahdlatul Ulama (NU) Terhadap Wahabisme Dan Implikasinya Bagi Deradikalisasi Pendidikan Islam," *Jurnal Pendidikan Islam* II (June 2013): 109–30; Yitzhak Nakash, *The Shi'is of Iraq* (Princeton University Press, 2003), 28.

[3] Adis Duderija, "The Salafi Worldview and the Hermeneutical Limits of Mainstream Sunni Critique of Salafi-JiHadism," *Studies in Conflict & Terrorism*, November 5, 2018, 1–16, https://doi.org/10.1080/1057610X.2018.1529359.

Kajian maupun kritik para ulama mengenai pemikiran *Wahhābiyyah* sebenarnya bukanlah hal yang baru. Hal ini telah bermula pada abad pertengahan. Pada saat itu kajian tersebut berupa kritik atas pemikiran Ibn Taymiyyah (w. 1328 M/728 H). Hal ini karena *Wahhābiyyah* mempunyai akar pemikiran pada Ibn Taymiyyah, Ibn Qayyim (w. 1350 M/751 H) yang merupakan murid terdekatnya, dan ulama mazhab Hanbali lainnya.[4] Dalam perjalanan akademisnya, beberapa fatwa kedua tokoh tersebut, seperti fatwa tentang talak, ziarah kubur dan beberapa masalah keimanan, mengalami polemik dan mendapat perlawanan dari mayoritas ulama Sunni pada saat itu.[5] Beberapa fatwa tersebut lantas mendapat kritik dari para ulama sezamannya dalam milieu Sunni Damaskus dan Mesir seperti Taqī al-Dīn 'Ali al-Subkī (w. 756 H/1355 M)[6], Ibn Jamā'ah (w. 733 H /1333 M), dan Abu Sa'īd al-'Alāiy (w. 761 H/1361 M). Selanjutnya, kritik terhadapnya pun diteruskan oleh para ulama generasi berikutnya hingga masa sekarang ini dalam bentuk yang baru, yaitu kritik atas *Wahhābiyyah*.[7]

Wahhābiyyah merupakan gerakan revivalisme dan reformasi Islam yang muncul pada abad 18 masehi (tahun 1730 M) oleh Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhāb. Ajarannya menekankan pada pemurnian tauhid, menjauhi tindakan syirik, kembali kepada Qur'an

---

[4] "CO16254 Salafis and Wahhabis: Two Sides of the Same Coin? RSIS," accessed February 25, 2019, https://www.rsis.edu.sg/rsis-publication/rsis/co16254-salafis-and-wahhabis-two-sides-of-the-same-coin/.

[5]Tentang potret kehidupan kedua tokoh ini dan persekusi yang mereka dapat dari pemerintah karena fatwa-fatwa mereka, lihat Birgit Krawietz, "Ibn Qayyim Al-Jawziyah: His Life and Works," *Mamluk Studies Review*, The University of Chicago: Middle East Documentation Center 2006, 24.

[6] Ia menulis banyak kritik untuk Ibn Taymiyyah, di antaranya adalah bukunya *Naqd al-Ijtimā' wa al-Iftirāq fi masāil al-Īman wa al-Ṭalaq, dan al-I'tibār bi baqā' al-Jannah wa al-Nār, dan Syifā' al-Saqm fi Ziyārat Khair al-Anām.* Selain itu ia juga menulis kritik untuk Ibn Qayyim dalam bukunya *al-Sayf al-Shaqīl fi al-Rad 'ala Ibn Zafīl*. Selebihnya lihat Taqiy Al-Din Ali Al-Subki, *Al-Ḍurrah Al-Mudhi'ah Fi Al-Rad Ala Ibn Taymiyyah*, ed. Muchammad Zahid al-Kautsary (Damaskus: Al-Turky, 1347), 3.

[7] Beberapa pengkritik Ibn taymiyyah selebihnya dapat dilihat di "Majmu' Rudud 'ala Ibn Taymiyyah," accessed February 27, 2019, https://bit.ly/2Nt6pCl; "Rudud al-Ulama 'ala Ibn Taymiyyah," June 9, 2018, https://bit.ly/2GYFBbE.

dan Sunnah secara langsung dan individualisme dalam berijtihad. Saat ini istilah *Wahhābiyyah* digunakan secara luas untuk merujuk pada beragam fenomena sosial dan keagamaan di dunia Islam seperti Salafisme, JiHadisme, keyakinan dan praktek keagamaan di Saudi Arabia, interpretasi literal Qur'an dan Hadis, interpretasi atas Islam yang berorientasi pada kemurnian peribadahan daripada eksplorasi substansi Islam itu sendiri. Istilah *Wahhābiyyah* juga dikaitkan dengan berbagai gerakan separatis di kawasan Muslim yang muncul pada dekade belakangan ini dan menggunakan simbol-simbol Islam. *Wahhābiyyah* juga cenderung diasosiasikan dengan ideologi takfiri, dimana perbedaan faham dan interpretasi keagamaan seseorang dalam masalah agama dapat berujung pada vonis kafir, halal darah dan hartanya, sehingga harus diperangi dan dibunuh. Oleh karena itu, banyak kalangan yang menilai bahwa *Wahhābiyyah* merupakan bentuk interpretasi Islam yang intoleran.[8]

Kemunculan *Wahhābiyyah* di Saudi Arabia dan persebaranya di berbagai belahan dunia telah memunculkan gelombang kritik dari para ulama dan cendekiawan, baik dari dalam maupun luar kerajaan Saudi. Gelombang kritik tersebut pada akhirnya memunculkan suatu genre literatur tersendiri, yaitu genre kritik atas Salafisme. Genre ini meliputi karya-karya ulama yang ditulis untuk mengkritik gagasan keagamaan kelompok Salafisme dan para ulama yang menjadi rujukan kelompok tersebut seperti Ibn Taymiyyah[9] dan Muhammad Ibn Abd

[8] Setelah serangan terror 9/11 di New York, Wahabisme merupakan sebuah terma yang terpolarisasi. Bagi kalangan warga Saudi Arabia dan orang yang mendukung gerakan tersebut, terma tersebut dianggap sebagai ciptaan orang yang tidak suka dengan dakwah Muhammad bin Abd al-Wahāb. terma tersebut dianggap pejorative dan merendahkan. lihat "Wahhabism - Islamic Studies - Oxford Bibliographies - Obo," accessed February 18, 2019, http://www.oxfordbibliographies.com; Al-Lajnah al-Daimah li al-Buhuts al-'Ilmiyyah wa al-Ifta', *Fatawa Al-Lajnah al-Daimah Li al-Buhuth al-'Ilmiyyah Wa al-Ifta'*, 1st ed., vol. 2, 23 vols. (Riyad: Dar al-Muayyid, 1424); "Aqidah Al-Wahabiyah," accessed February 25, 2019, https://bit.ly/2U64tC1.

[9] Kritik terhadap pemikiran Ibnu Taymiyyah sebenarnya sudah dilakukan baik oleh ulama maupun penulis Sunni dan Syiah dari semasa hidupnya. Kritik tersebut dapat dikelompokkan dalam tiga kategori: kritik aspek akidah dan pemikirannya baik dalam hal *ushūl* dan *furū'*, kapasitas keilmuannya, dan aspek *'adālah*-nya. Selengkapnya lihat Ali al-Husayni, *Ibnu Taymiyyah Wa Imamati Ali* (Qom: Markaz al-Abhats al-Aqaidiyyah, 2000),

al-Wahhab (w. 1206 H/1791 M). Kritik ini tidak hanya datang dari kalangan internal Muslim Sunni saja, namun juga muncul dari kalangan Muslim Syiah. Dalam tulisan yang terbit pada tahun 1989, Muhammad Ali mengulas genre literatur yang ditulis oleh para ulama tentang kritik gerakan Salafisme. Ia menyebutkan kurang lebih dua ratus karya ulama dan cendekiawan dari berbagai negara, beragam mazhab dan latar belakang tradisi pemikiran yang mengkritik gerakan tersebut, delapan puluh empat diantaranya adalah karya ulama Syiah. Karya karya tersebut mengulas mengenai aspek disorientasi gerakan tersebut dari faham Islam mayoritas dan dampak bahaya yang ditimbulkan.[10]

Beberapa tema yang menjadi pembahasan utama dalam literatur kedua kelompok Sunni dan Syiah mempunyai beberapa kesamaan, yaitu seperti respon atas sikap dan pandangan gerakan *Wahhābiyyah* terhadap tradisi dan ritus keagamaan yang telah mengakar dalam masyarakat Muslim seperti pelarangan *tawassul* dan *tabarruk*, penghancuran kubah pada makam para Imam dan wali', konsep *takfīr*, tauhid, syirik. Meski terdapat banyak kesamaan, namun antara Sunni dan Syiah masing masing mempunyai distingsi. Titik perbedaan kritik antar kedua kelompok tersebut terletak pada tema teologi dan ritus keagamaan tertentu yang khusus ada dalam tradisi Syiah. Hal itu seperti pembahasan mengenai turbah Karbala, Imamah, peringatan Karbala, penghormatan terhadap makam para Imam, dan *taqiyah*.

Komunitas Sunni selalu mempunyai relasi yang tidak harmonis, baik dalam ranah diskursif maupun praktis, dengan gerakan *Wahhābiyyah*. Meskipun gerakan itu adalah bagian dari Sunni. Dalam acara *Word Islamic Conference* tentang *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* di Chechnya Rusia, yang dihadiri dua ratus lebih ulama dan mufti Sunni dari berbagai negara pada Agustus 2016, seperti *Grand syakh* al-Azhar, Muhammd Ahmad al-Tayyib, mufti Mesir, Shawqī 'Allām, mufti Moskow, Ildar Alyautdinov, *Wahhābiyyah* kembali menuai kritik. Hasil dari muktamar tersebut selain berisi poin-poin yang menegaskan kembali corak sufi sebagai identitas Islam Sunni, juga

7; "Rudud al-Ulama ala Ibn Taymiyya," June 9, 2018, https://bit.ly/2GYFBbE.

[10] Abdullah Muhammad Ali, "Turotsuna," *Muassasah Ahl Al-Bayt Li Ihya al-Turats*, H 1409, 146–78.

menyebut beberapa kalangan internal Sunni yang telah keluar dari haluan tersebut, seperti *Ikhwan al-Muslimīn*, Wahabi/Salafi, Hizbut Tahrir, Daesh dan beberapa kelompok berideologi takfiri.[11] Pengambilan Tema dalam konferensi tersebut tentu tidak lepas dari fenomena eskalasi gelombang serangan teror dari para kelompok takfiri di berbagai negara, sehingga menimbulkan perang sipil di negara-negara tersebut. Berbagai kelompok tersebut meskipun mengaku Sunni dan bermanhaj *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, namun pada kenyataannya hasil konferensi tersebut menilai bahwa mereka telah melenceng dari haluan Sunni baik secara keyakinan maupun pengamalan.[12]

Dewan senior ulama Saudi sendiri menolak hasil konferensi tersebut, dan menilainya sebagai bentuk tindakan yang memecah belah umat. Mereka juga menekankan bahwa fatwa tersebut merupakan bentuk kooptasi politik atas agama yang dilakukan oleh Rusia dan negara-negara pendukungnya, dan ditujukan kepada pemerintah Saudi Arabia. Al-azhar pun juga belakangan tidak sepenuhnya menerima hasil akhir konferensi tersebut. Kemper menyebut bahwa acara yang disponsori oleh Kremlin tentu merupakan kepanjangan dari agenda politiknya. Selain itu, penolakan juga datang dari ketua dewan mufti Rusia, Gainutdin. Ia menilai bahwa fatwa tersebut merupakan bentuk lain dari takfir, dan berpotensi memecah belah Muslim Rusia. Gainutdin menilai bahwa fatwa Grozny terlalu sufi sentris sehingga menjadikan karakter sufi sebagai bentuk Islam tertinggi, yang dinilainya menyiratkan adanya penolakan terhadap corak Islam lain seperti Islam reformis. Meskipun begitu, Gainutdin sependapat dengan tema konferensi tersebut dalam hal menolak segala bentuk radikalisme beragama, seperti faham eksklusifitas beragama, penggunaan kekerasan atas nama agama, menebar fitnah kepada sesama muslim, dan sikap intoleran terhadap perbedaan pandangan. Namun, ia

[11] "The Conference of Ulama in Grozny: The Reaction of the Islamic World," Islam in Ukraine, accessed January 27, 2019, https://islam.in.ua/en/islamic-studies/conference-ulama-grozny-reaction-islamic-world.

[12] "International Conference on Who Are the Ahl Al-Sunna?," The Biennial Series of Scholarly Conferences (Grozny: Chechen Islamic Culture and Education, August 2016).

menolak sikap dan pandangan yang mengucilkan baik individu maupun kelompok Muslim lain.[13]

Adapun dari kalangan Syiah, orang yang pertama mengkritik *Wahhābiyyah* adalah Ja'far bin Khidr Kāshif al-Ghiṭā (w.1227 M/1812 M). Kritik-kritiknya tertulis dalam bukunya *Manhaj al-Rasyād li Man Arāda As-sadād.* Buku tersebut merupakan kumpulan surat-surat korespondensi antara penulis dengan Sa'ūd bin Abd al-'Azīz, penguasa Dar'iyyah dan sebagaian kawasan Jazirah Arab saat itu, yang di dalamnya berisi tentang beberapa sikap *Wahhābiyyah* terhadap masalah yang berkaitan dengan syirik. Buku ini dicetak di Nejef pada tahun 1343 H/1925 M. Selanjutnya, Kritik kalangan ulama Syiah terhadap *Wahhābiyyah* semakin gencar setelah adanya penghancuran Qubab al-Baqī' pada tahun 1806 M sampai sekarang.[14]

Dalam daftar katalognya, *Markaz al-Abhāts al-'Aqāidiyyah*, sebuah lembaga *think-tank* dalam hal teologi Syiah yang berafiliasi kepada al-Sayyid Ali al-Sistani, salah satu *marja'*[15] Syiah di Irak, kurang lebih menyebut ada empat puluh lima buku bergenre kritik atas *Wahhābiyyah* yang ditulis oleh ulama Syiah dalam Bahasa Arab. Masing masing buku tersebut mempunyai fokus kritik yang berbeda. Meskipun ada beberapa yang mempunyai kesamaan pembahasan. Selain sebagai bentuk kritik atas *Wahhābiyyah*, buku-buku tersebut

---

[13] "Hay'at 'Ulamā' al-Su'ūdiyyah: Nuhadhir min al-Nafkh fī Mā Yashut al-Ummah," CNN Arabic, September 1, 2016, https://arabic.cnn.com/middleeast/2016/09/02/saudi-scholars-statement-grozny; "Grozny Conference Stirs Criticism of Al-Azhar Ahmed Megahid," AW, accessed October 19, 2020, https://thearabweekly.com/grozny-conference-stirs-criticism-al-azhar; Michael Kemper, "Religious Political Technology: Damir Mukhetdinov's 'Russian Islam,'" *Religion, State and Society* 47, no. 2 (March 15, 2019): 216, https://doi.org/10.1080/09637494.2019.1571331.

[14] Jakfar al-Subhani, *Buhus Fi Al-Milal Wa al-Nihal*, vol. 4 (Qom: Maktabah al-Tauhid, 1437), 576.

[15] *Marja' atau Marja' al-Taqlid* merupakan otoritas keislaman tertinggi dalam komunitas Syiah Imamiyah. Marja' memberikan penerangan kepada komunitas Syiah dalam Isu-isu keislaman, terutama mengenai hukum Islam. Terma ini biasanya merujuk pada empat hingga delapan pakar hukum yang menempati pangkat tertinggi dalam sekala nasional. Mereka bergelar *Ayatollah*. Dalam skala internasional, terma ini hanya merujuk pada satu atau dua orang. Selebihnya lihat "Marja Al-Taqlid - Oxford Islamic Studies Online," accessed February 16, 2019, http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e1437.

pada dasarnya bersifat defensif terhadap teologi kelompok Syiah Imamiah.[16] Di antara deretan karya tersebut, beberapa buku tersebut merupakan karya seorang tokoh kenamaan Syiah Imamiah di Iran, Ja'far al-Subḥānī.

Ja'far al-Subḥānī merupakan ulama Syiah Imamiah dengan gelar *Āyatullah al-Uẓma* yang lahir pada tahun 1929 dan masih hidup hinga saat ini.[17] Ia merupakan penulis yang prduktif dan telah menulis banyak karya dalam berbagai disiplin keilmuan, dari mulai hukum, filsafat hingga teologi. Oleh karena itu, Selain dikenal keahliannya dalam bidang hukum Islam, ia juga ahli dalam kajian sejarah dan teologi. Adapun kesibukannya selain menjabat sebagai direktur Imam Sadiq *Institute*, ia juga termasuk anggota dewan mujtahid pada *Hauzah* ilmiah di Qom, yang merupakan salah satu pusat lembaga pendidikan Syiah Imamiah.[18] Beberapa di antara karyanya khusus ditulis untuk merespon gagasan keagamaan yang dibawa oleh gerakan *Wahhābiyyah*, di antaranya adalah seperti berikut: *al-Tawassul bi al-Arwāh al-Muqaddasah* (1983), *al-Wahābiyyah fī al-Mīzān* (1984), *Ma'a al-Wahābiyyīn fī Khutatihim wa Aqāidihim* (1985), *al-*

[16] "Ibn Taymiyyah-Al-Wahabiyyah," accessed February 16, 2019, https://bit.ly/2GQLzMF.

[17] *Āyatullah* merupakan salah satu gelar dalam hierarki keulamaan mazhab Syiah Imamiah. Dari strata *Āyatullah* ini, muncul strata yang lebih tinggi lagi, yaitu *marja' al-taqlīd* atau *Āyatullah al-Uzma*. *Marja*' sendiri merupakan otoritas tertinggi dalam persoalan agama dan hukum. Di Iran sendiri, ada dua puluh satu *marja'*. Ada enam kategori terkait strata sosial-keagamaan dalam Syiah: *Āyatullah al-Uzma, Āyatullah, Muballigh al-Risālah*, *Hujjat al-Islām*, Mujtahid, yaitu gelar yang diberikan kepada pemuka agama secara umum, atau pelajar yang lulus sekolah seminari, terakhir, *Talib ilm*, gelar paling dasar dan diperuntukkan untuk pelajar agama. Dari gelar terbawah ini, seseorang dapat memperoleh kenaikan gelar lewat proses promosi, yang dinilai dari dua faktor terpenting: kuantitas dan kualitas seseorang dalam penguasaan dan kepenulisan literatur keislaman. Selebihnya lihat, "Hierarchy in the Imamiyya," accessed March 26, 2019, http://www.iranicaonline.org/articles/shiite-doctrine-ii-hierarchy-emamiya; "Shia Leadership," accessed March 26, 2019, https://www.globalsecurity.org/military/world/iraq/religion-shia2.htm.

[18] "Sobhani ‹Ayatollah Jafar - Shabkat Ijtihad," accessed March 11, 2019, http://www.ijtihad.ir/Scholar; S Abdallah Schleifer, ed., *The World's 500 Most Influential Muslims* (The Royal Islamic Strategic Studies Centre (RISSC), 2019), 144.

Wahabiyyah wa Ibn Taymiyyah (1990), *al-Wahhābiyyah bayna al-Mabāny al-Fikriyyah wa al-Natāij al-'Ilmiyyah* (2005), *Buhūts Quraniyyah fi al-Tauhīd wa al-Shirk (2005), al-Ziyarah fi al-Kitab wa al-Sunnah (2006), al-Tabarruk 'ala Ḍaw'i al-Kitāb wa al-Sunnah (2010), Ru'yatullah fi Ḍaw'i al-Kitāb wa al-Sunnah wa al-'Aql* (tanpa tahun). [19]

Dalam karyanya *al-Wahābiyyah fi al-Mīzān,* al-Subhani mengkritik pemahaman gerakan *Wahhābiyyah* terhadap konsep tauhid. Menurut al-Subhani, konsep tauhid yang dipahami gerakan tersebut merupakan pangkal dari semua kesalahan gerakan tersebut dalam menilai tradisi keagamaan baik yang terdapat dalam kalangan Syiah maupun kelompok internal Sunni. Kesalahan dalam pemahaman tauhid ini berimbas pada buruknya perlakuan gerakan tersebut terhadap sesama umat Muslim yang tidak sepaham dengan idenya, contohnya seperti memperlakukan golongan lain dengan sebutan seperti *kāfir harbiy* yang harus diperangi dan halal harta dan darahnya. Dari faham inilah kelompok *Wahhābiyyah* mengobarkan peperangan di berbagai daerah, Najd, Yaman, Irak, dan Suriah. Selain konsep tauhid, hal lain yang menjadi objek kritik al-Subḥāni adalah konsep tentang bid'ah. Menurutnya, berbagai amalan kalangan Syiah Imamiah yang dinilai sebagai bid'ah oleh Ibn 'Abd al-Wahhab, pada dasarnya telah diamalkan dan dilestarikan oleh orang-orang dari lintas generasi. Tidak ada ulama Sunni bahkan para imam mazhab yang mengkafirkan ataupun menyalahkan tradisi mereka. Meskipun ada kalangan Sunni yang menilai salah beberapa tradisi Syiah, namun penilaian tersebut tidak berujung pada suatu penilaian bahwa Syiah halal darahnya, dan oleh karena itu harus diperangi, sebagaimana penilaian pendiri gerakan *Wahhābiyyah*. Di saat yang sama, tidak ada pendapat ulama Sunni saat itu yang sampai menyatakan bahwa Kawasan yang dihuni mayoritas masyarakat Muslim, baik Syiah atau Sunni, sebagai *bilād harb* dan *bilād syirk,* sebagaimana diutarakan oleh Ibn 'Abd al-Wahhab. [20]

---

[19] Untuk melihat lebih lanjut mengenai karya-karyanya dan karya ulama Syiah lainnya tentang Salafisme dapat dilihat di "Shaykh Ja'far Al-Subhani," accessed March 1, 2019, http://alfeker.net/authors.php?id=104; "Kutub Syi'iyyah 'Ilmyyah," accessed March 9, 2019, http://www.narjes-library.com/.

[20] Ja'far al-Subḥāni, *Al-Wahhābiyyah Fī al-Mīzān* (Beirut: Dar al-Muntazar, 1988), 40.

Berdasarkan uraian di atas, penelitian ini akan menelaah lebih dalam salah satu karya Ja'far al-Subḥāni yang ditulis sebagai bentuk kritik terhadap pemikiran teologis gerakan *Wahhābiyyah,* terutama mengenai konsep tauhid dan syirik, yaitu karyanya yang berjudul *Buhūts Quraniyyah fi al-Tauhīd wa al-Shirk* .

B. Permasalahan

Dari pemaparan di atas, penulis mencoba menguraikan permasalahan penelitian dalam tiga bagian: identifikasi masalah, perumusan masalah dan pembatasan masalah. Dalam bagian identifikasi masalah, penulis menguraikan beberapa poin masalah yang dapat diangkat menjadi pembahasan dalam penelitian ini. Dalam perumusan masalah, penulis membuat rumusan permasalahan yang menjadi fokus pembahasan penelitian ini. Kemudian dalam pembatasan masalah, penulis melakukan pembatasan hanya pada permasalhan yang akan menjadi fokus penelitian penulis. Adapun rinciannya adalah sebagai berikut:

1. Identifikasi masalah

Berdasarkan uraian latar belakang masalah, penulis mengidentifikasi beberapa permasalahan penelitian sebagaimana berikut:

a. Ideologi takfiri yang *booming* dan menyebabkan perpecahan di berbagai negara belakangan ini dinilai oleh banyak kalangan lahir dari ideologi kelompok puritanisme seperti *Wahhābiyyah*.
b. Sejak awal kemunculan gerakan *Wahhābiyyah*, intelektual Muslim dari kalangan Sunni telah merespon gagasan-gagasan keagamaan gerakan tersebut dalam bentuk penulisan literatur, baik respon tersebut ditujukan kepada pemikiran pendirinya, Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhāb maupun penerusnya, seperti Ibn Baz dan Uthaimin.
c. Kritik kalangan Sunni terhadap ideologi gerakan *Wahhābiyyah* ditujukan pada pemahaman gerakan tersebut dalam aspek tauhid, syirik, jihad dan beberapa ritus keagamaan yang berkaitan dengan hal-hal tersebut.
d. Selain kalangan Sunni, respon dan kritik terhadap gerakan *Wahhābiyyah* juga datang dari kalangan Syiah.

Beberapa aspek yang menjadi titik tolak kritik kalangan Syiah terhadap gerakan *Wahhābiyyah* mempunyai banyak kesamaan dengan kalangan Sunni. Meskipun begitu, kalangan Syiah juga mempunyai beberapa aspek kritik yang berbeda dari kalangan Sunni, terutama dalam hal yang berkaitan dengan *tawḥīd ulūhiyyah* atau *tawḥīd al-ibādah* dan ritus keagamaan yang berkaitan dengan hal tersebut, yang hanya terdapat dalam kalangan internal Syiah. Dari sini dapat dilihat bahwa antara Sunni dan Syiah terdapat linieritas dan distingsi dalam kritiknya terhadap *Wahhābiyyah.*

2. Perumusan masalah

Berdasarkan identifikasi beberapa masalah di atas, penulis merumuskan masalah penelitian sebagai berikut:

Pertanyaan mayor:

Bagaimana pemahaman Jakfar al-Subḥānī terhadap konsep *tawḥīd ulūhiyyah*, dan bagaimana ia mengkonstruk kritiknya terhadap pemahaman teologi gerakan *Wahhābiyyah* yang sekaligus sebagai instrumen untuk membasiskan doktrin teologi Syiah?

Pertanyaan mayor ini selanjutnya akan diuraikan dalam dua pertanyaan minor sebagai berikut:

a. Bagaimana Ja'far al-Subḥānī memahami konsep *tawḥīd ulūhiyyah* dan bagiamana penerapannya dalam ritus keagamaan dalam kalangan Syiah?
b. Bagaimana konstruk kritik Ja'far al-Subḥāni terhadap pemahaman *tawḥīd* gerakan *Wahhābiyyah*?
c. Apa relevenasi pemahaman tauhid al-Subḥāni dalam dunia Islam kontemporer?

3. Pembatasan Masalah

Melihat banyaknya masalah dan ruang lingkup penelitian sebagaimana diuraikan di atas, maka peneliti membatasi permasalahan penelitian ini secara spesifik pada permasalahan *tawḥīd ulūhiyyah* dan relasinya dengan berbagai macam ritus keagamaan yang selama ini dinilai syirik dan bid'ah oleh kalangan *Wahhābiyyah* karena menyalahi tauhid. Data-data tersebut bersumber dari kitab *buhūth quraniyyah fi al-tawḥīd wa al-Shirk*.

C. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Menjelaskan bagaimana konstruk kritik Ja'far al-Subḥāni atas *Wahhābiyyah.*
2. Mengungkap pemahaman dan respon kalangan Syiah mengenai konsep *tawḥīd ulūhiyyah* berikut hal-hal terkait seperti syirik dan *kufr* yang diusung oleh gerakan *Wahhābiyyah*.
3. Menganalisis relevansi pemikiran Ja'far al-Subḥāni dengan realitas keagamaan kelompok Syiah saat ini, terutama berkenaan dengan beberapa aspek ritus keagamaan dalam kelompok tersebut.

D. Signifikansi Penelitian

Penelitian ini mempunyai manfaat dan signifikansi penelitian yang mencakup aspek teoretis dan aspek praktis sebagai berikut:

1. Aspek Teoretis

Dalam aspek teoretis, penelitian ini diharapkan dapat berkontribusi dalam memperkaya teori-teori dalam bidang pemikiran Islam dan studi kritis atas sebuah gerakan keagamaan secara umum, dan dalam aspek pemikiran kelompok Syiah dan gerakan *Wahhābiyyah* secara khusus. Selain itu, penelitian ini juga diharapkan dapat berkontribusi terhadap para *civitas academia* yang mendalami kajian-kajian keislaman khususnya dalam bidang pemikiran, kritik Syiah terhadap *Wahhābiyyah* bisa menjadi suatu tawaran yang menarik dalam membaca dinamika gerakan atau kelompok Islam kontemporer. Selama ini, dunia akademik di Indonesia hanya dipenuhi dengan kajian kritik atas kelompok *Wahhābiyyah* yang dilakukan oleh kalangan internal Sunni sendiri. Kritik dari Syiah tidak begitu mendapat tempat dan belum banyak kajian yang mengulasnya. Karena itu, tulisan ini adalah upaya untuk menggali lebih jauh metodologi dan mekanisme kritik Syiah atas *Wahhābiyyah*.

2. Aspek Praktis

Sementara secara aspek praktis, penelitian ini diharap diharapkan dapat memberi kontribusi dan sumbangsih bagi para peneliti, khususnya dalam bidang pemahaman teologi kelompok Syiah

dan *Wahhābiyyah* secara khsusus dan dalam diskursus keislaman secara umum. Lebih dari itu, penelitian ini juga diharapkan mampu berkontribusi dalam hal pembahasan dialektika pemikiran dalam kelompok internal Islam yang menandakan bahwa geliat pemikiran Islam tidak pernah padam dan berhenti serta selalu mempunyai dinamika meski zaman terus berubah. Adapun manfaat bagi masyarakat awam adalah agar mereka bisa lebih bersikap arif terhadap kalangan Syiah, dan tidak mengedepankan sikap yang berlebihan dalam menyesatkan kelompok Syiah. Hal itu karena di balik berbagai anggapan negatif dari kalangan Sunni, ternyata antara Syiah dan Sunni mempunyai beberapa titik kesamaan. Di antaranya adalah kesamaan dalam beberapa ritus keagamaan dan kritik terhadap gerakan *Wahhābiyyah*.

E. Penelitian Terdahulu yang Relevan

Penelitihan terdahulu yang memiliki relevansi dengan tema penelitian merupakan sebuah hal yang urgen untuk dilakukan terlebih dulu dalam sebuah penelitian. Dengan adanya kajian mengenai penelitian terdahulu, seorang peneliti dapat menemukan posisi dan distingsi antara penelitiannya dengan penelitian-penelitian yang lain. Kajian kepustakaan dan literatur juga merupakan tahapan yang harus dijalani terlebih dulu oleh seorang peneliti untuk mendapatkan sebuah gambaran awal mengenai teori yang akan ia gunakan. Lebih jauh lagi, kajian mengenai penelitian terdahulu meliputi beberapa hal seperti identifikasi objek-objek penelitian secara sistematis, penemuan dan analisis beragam dokumen yang mengandung informasi yang relevan dengan masalah penelitian.[21]

Pembahasan mengenai respon dan kritik ulama atas Salafisme dan Wahabisme telah banyak menjadi bahan kajian di kalangan akademisi, di antaranya adalah berikut:

Muhammad al-Kathīri dalam *al-Salafiyyah bayn Ahl al-Sunnah wa al-Imāmiyyah* mengungkapkan bahwa gerakan neo-Salafisme atau Wahabisme sendiri bukanlah sebuah mazhab *ijtihady*

[21] Relevan di sini lebih diutamakan mempunyai originalitas, kebaruan (pustaka baru) dan merupakan hasil penelitian yang lain. Selebihnya lihat Tim Penyusun, *Pedoman Penulisan Tesis Dan Disertasi Program Magister Dan Doktor* (Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2018), 71.

baru baik dalam ranah akidah dan fikih, melainkan merupakan anak ideologis dari Ibn Taymiyyah dan representasi mazhab Hanbali. Dari awal keumunculannya di abad pertengahan, yang saat itu terepresentasi dalam pemikiran Ibn Taymiyyah, hingga bertransformasi dalam gerakan Wahabisme, ideologi tersebut selalu mendapat kritik baik dari kalangan internal Sunni maupun dari kalangan Syiah. Pergolakan tersebut yang pada mulanya hanya seputar pemikiran keagamaan dalam masalah akidah dan fikih pun pada akhirnya telah melebar hingga merambah masalah sosial dan politik. Menurut penulis, salah satu kredo gerakan tersebut yang membagi umat Muslim ke dalam kategori mukmin *salafy* dan mukmin *bid'iy,* dan tema utama dakwah mereka dalam hal menegakkan tauhid dan memberantah kemusyrikan yang dilakukan kelompok Islam lain (tawasul, syafaat, dan membangun kubur) dianggap telah memicu perpecahan di antara umat Islam saat ini. Adapun Polemik kalangan Syiah Imamiah dengan gerakan neo-Salafisme bermula pada masa ibn Taymiyyah, dimana ia sebagai otak ideologis Salafisme banyak mengkritik ideologi kelompok Syiah al-Imamiah. Lalu dilanjutkan dengan adanya penyerangan terhadap komunitas Syiah di bagian Najd, penyerangan Salafisme terhadap Syiah di banyak media informasi mengenai republik Islam Iran dan serangan mereka terhadap kitab kitab Syiah, hingga sampai pada fase respon kalangan cendekiawan dan ulama syiah terhadap ajaran dan serangan Salafisme atasnya.[22]

Ahmad Shidqi dalam *Respon NU terhadap Wahabisme dan Implikasinya bagi Deradikalisasi Pendidikan Islam*[23] menguraikan tentang respon kalangan NU (dari dua elemen struktural dan kultural) terhadap gerakan Wahabisme di kota Yogyakarta. Dalam ranah struktural, NU mengambil dua pola pendekatan: formal dan informal. Pendekatan formal keorganisasian adalah dengan membuat berbagai program dan kegiatan yang khusus diarahkan untuk penguatan faham ke-NU-an dan ASWAJA dan kritik atas pemikiran Wahabisme lewat beragam media seperti majalah, buku, website dan radio, penguatan guru-guru Aswaja, pendampingan terhadap masjid-masjid NU. Adapun pendektan non-formal dilakukan dengan menyelipkan wacana tantang bahaya Wahabisme dalam setiap forum dan kesempatan yang

[22] Muhammad Al-Katsiri, *Al-Salafiyyah Bayna Ahl al-Sunnah Wa al-Imamiah* (Beirut: Markaz Al-Ghadir, 1996).

[23] Shidqi, "Respon Nahdlatul Ulama (NU) Terhadap Wahabisme Dan Implikasinya Bagi Deradikalisasi Pendidikan Islam."

melibatkan NU baik secara lembaga maupun anggota. Adapun dari elemen kultural, usaha membendung gerakan Wahabisme dilakukan dengan mendirikan gerakan yang mempunyai afiliasi kultural-religius dengan NU seperti KMNU (Keluarga Mahasiswa NU) dan Jama'ah Nahdliyyin Yogyakarta (JNY) yang fokus dalam perlawanan dalam ranah diskursif terhadap ideologi Wahabisme, intensifikasi kajian aswaja, ke-NU-an, dan diseminasi ajaran Islam yang damai dan toleran. Penulis menilai upaya-upaya dalam membendung pengaruh Wahabisme sebagai bentuk deradikalisasi pendidikan Islam. Hal ini karena akar-akar radikalisme Islam bersumber, antara lain, dari doktrin dan ajaran yang disebarkan oleh gerakan Wahabisme.

Nurdin Zuhdi dalam *Kritik terhadap Pemikiran Gerakan Keagamaan Kaum Revivalisme di Indonesia*[24]menyorot tiga gerakan revivalisme yang ada di Indonesia: gerakan dakwah, Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dan gerakan dakwah Salafi. Tulisan ini hanya berfokus pada masalah pemahaman gerakan tersebut mengenai hubungan atara agama dan negara, seperti hal penerapan syariah Islam dalam konteks politik kenegaraan. Penelitian ini menyimpulkan bahwa tiga gerakan tersebut meski mempunyai kesamaan dalam hal wajibnya penegakan syariat. Mereka berbeda dalam tataran bagaimana implementasi penegakan syariah di dalam sistem politik kontemporer. Kritik penulis terhadap gerakan tersebut sangat terbatas, yang hanya terfokus pada satu masalah, yaitu faktor mengapa ide penerapan Syariah kaum revivalis tersebut sulit diterima oleh masyarakat Indonesia pada umumnya. Penulis menyimpulkan bahwa hal tersebut disebabkan oleh corak rigiditas implementasi Syariah yang mereka tawarkan. Hal ini merupakan imbas tidak langsung dari metode penafsiran dan pemahaman gerakan tersebut atas Islam yang tidak kontekstual, ahistoris dan statis.

Rohan Davis (2015) dalam *The Watcher and The Watched: The Role of Intellectuals and Representation of Wahabism* menguraikan bahwa setelah adanya serangan teror gedung kembar 9/11 di New York, para intelektual di Amerika banyak yang menghubungkan aksi teror tersebut dengan ideologi Wahabisme. Mereka juga menilai bahwa ideologi Wahabisme sebagai pemicu sikap

[24] M. Nurdin Zuhdi, "Kritik Terhadap Pemikiran Gerakan Keagamaan Kaum Revivalis Di Indonesia," *AKADEMIKA: Jurnal Pemikiran Islam*, Memperkuat Citra Islam sebagai Agama Perdamaian, V. 12, No. 2 (Oktober 2011): 171–92.

radikal dan ekstremis. Dengan tinjauan *the sociology of intellectuals*, tulisan ini berfokus pada bagaimana fenomena Wahabisme direpresentasikan dan dipersepsikan oleh para intelektual Amerika yang berasal dari tiga latar belakang tadisi pemikiran: liberal, neo-konservatif dan marxis. Tulisan ini membatasi studinya hanya pada respon-respon yang mengkaitkan antara ideologi Wahabisme dengan aksi-aksi teror atas nama agama yang dilancarkan oleh penduduk Palestina terhadap warga Israel.[25]

Adis Duderija dalam *The Salafi Worldview and the Hermeneutical Limits of Mainstream Sunni Critique of Salafi-JiHadism* menguraikan tentang kelemahan hermeneutis dari kritik kalangan mainstream Sunni terhadap gagasan-gagasan keagamaan kalangan salafi-jiHadis yang disuarakan melalui literatur pengusung ideologi negara Islam. Melalui telaah *salafi worldview (*paradigma generasi *salaf al-ṣālih)*, penulis menyimpulkan bahwa baik kelompok Sunni mayoritas maupun kelompok pengusung negara Islam sebenarnya mempunyai kesamaan epistemologi dan metodologi interpretasi karena keduanya sama sama menggunakan *worldview* tersebut sebagai acuan dalam proses interpretasi kitab suci. Selain itu, penulis juga mendapati bahwa ragam justifikasi dan corak penalaran yang diusung oleh kelompok Negara Islam menunjukkan adanya harmoni dengan pondasi salafi worldview. Oleh karena itu, penulis menyimpulkan adanya persamaan proses hermeneutis antara kelompok Sunni mayoritas yang bercorak tradisional dengan kelompok Negara Islam. Hal ini lantas menunjukkan bahwa kelompok Sunni mainstream memiliki keterbatasan hermeneutis, yang berdampak pada ketidakmampuan mereka dalam menyuguhkan Konter-interpretasi yang efektif atas keyakinan dan pengamalan Islam kalangan salafi-jiHadis yang dianggap melenceng dari tuntunan Islam, contohnya seperti isu status Muslim yang *murtad*, perbudakan tahanan wanita, dan peran serta status wanita dalam masyarakat. Untuk mengatasi kelemahan tersebut, penulis memberikan tawaran epistemologi baru terhadap kelompok Sunni mainstream untuk mengadopsi jenis pendekatan interpretasi baru yang selama ini telah ditawarkan oleh

[25] Davis, "The Watcher and The Watched: The Role of Intellectuals and Representation of Wahhabism," 256.

kalangan cendekiawan Muslim progresif kontemporer, yaitu interpretasi yang menekankan pada aspek rasionalitas.[26]

Ahmad Jauhar Fuad dalam *Infiltrasi Salafi Wahabi pada Buku Teks di Madrasah dan Respons Warga Nahdliyin*[27] menyoroti respon kalangan *Nahdliyin* terhadap ekspansi gerakan Wahabisme yang merambah institusi pendidikan pada tingkat tsanawiyah dan aliyah yang berada dalam naungan NU di kota Kediri. Hal itu terjadi melalui buku ajar dan lembar kerja siswa (LKS) mata pelajaran akidah akhlak yang mengandung materi-materi bercorak ideologi Salafisme. Buku pelajaran tersebut memuat materi pemurnian agama yang dielaborasikan melalui dua aspek: satu, konsep trilogi tauhid (*rubūbiyah, ulūhiyah,* dan *asma' wa sifat)* yang cenderung dapat menimbulkan sikap keagamaan yang intoleran terhadap pemahaman keagaman orang lain. Dua, Konsep tauhid *mulkiyyah* yang berkaitan dengan hubungan Islam dengan negara (supremasi Syariah atas perundang-undangan) yang dapat menjustifikasi bahwa seseorang telah kafir apabila tidak berhukum dengan Islam, dan dapat mengarahkan anak didik untuk anti terhadap demokrasi, Pancasila dan NKRI. Namun Tulisan ini tidak mengulas kritik warga Nahdliyyin atas dua konsep tersebut. Penulis hanya menjelaskan program kalangan NU setempat dalam merespon adanya konten buku tersebut, seperti penyelenggaraan program penguatan akidah Aswaja di kalangan *stakeholder* sekolah dan pembuatan revisi buku ajar sebaga ganti atas buku berkonten ideologi Salafisme tersebut, dan sedikit uraian mengenai bahaya dampak buku tersebut terhadap perilaku berislam para siswa.

Distingsi kajian dalam penelitian ini dari penelitian-penelitian di atas adalah, pertama, penulis ingin menghadirkan pemahaman yang komprehensif mengenai konsep tauhid menurut Ja'far al-Subḥānī dan metode kritiknya terhadap pemahaman keagamaan kalangan *Wahhābiyyah*, terutama berkaitan dengan permasalahan akidah dan hal-hal terkait seperti masalah *tauhīd, Syirik, dan takfīr.* Kedua, penulis ingin melihat relevansi dari kritik yang ia bangun yang sekaligus sebagai upaya pembasisan ideologi Syiah. Hal ini karena

[26] Duderija, "The Salafi Worldview and the Hermeneutical Limits of Mainstream Sunni Critique of Salafi-JiHadism."

[27] A. Jauhar Fuad, "Infiltrasi Salafi Wahabi pada Buku Teks di Madrasah dan Respons Warga Nahdliyin," *Marâjj: Jurnal Ilmu Keislaman* 1, no. 2 (March 2, 2015): 361–92.

sosok Ja'far al-Subḥānī sendiri merupakan seorang *marja'* dalam kelompok Syiah Imamiah di Iran. Ketiga, penelitian ini menggunakan beberapa karya al-Subḥāni sebagai sumber utama, sementara penelitian yang lain belum ada yang fokus menelaah konstruk kritik kalangan Syiah Imamiah terhadap *Wahhābiyyah*.

F. Metodologi Penelitian

Dalam penelitian ini, penulis menggunakan metode dan beragam sumber yang relevan sehingga fokus penelitian dapat terarah, dan dapat memberikan kemudahan bagi pembaca. Hal ini sebagai berikut:

1. Jenis Penelitian dan Pendekatan

Berdasarkan permasalahan yang akan dikaji, penelitian ini termasuk jenis penelitian kepustakaan (*library research*) yang menggunakan bahan-bahan kepustakaan sebagai data dan objek penelitian. Penelitian ini juga bersifat kualitatif (*qualitative research*), yaitu penelitian yang yang menekankan pada elaborasi makna, penalaran dan definisi suatu teori ataupun situasi.[28] Selain itu metode kualitatif merupakan metode yang menitikberatkan pada beberapa aspek seperti; kualitas, proses dan pemaknaan. Berkebalikan dengan metode kuantitatif yang menekankan pada aspek kualitas, angka, frekuensi dan intensitas.[29] Penelitian ini menggunakan metode deskriptif-analitik, yaitu penelitian yang mendeskripsikan permasalahan yang diangkat untuk selanjutnya

[28] Metode penelitian kualitatif sering disebut juga dengan metode penelitian naturalistic. Hal ini karena penelitian tersebut dilakukan berdasarkan pada fakta-fakta dan kondisi yang alamiah. Metode kualitatif juga disebut sebagai metode baru dalam paradigma post-positivistik yang bersifat artistik dan interpretatif. Artistik dalam arti proses penelitiannya lebih bersifat seperti seni (kurang berpola). Adapun maksud dari interpretatif adalah proses penelitiannya berkaitan erat dengan interpretasi data yang ditemukan di lapangan. Selengkapnya lihat Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif Dan R & D* (Bandung: Alfabeta, 2018), 7–8.

[29] Norman K. Denzin and Yvonna S. Lincoln, *The SAGE Handbook of Qualitative Research* (SAGE, 2011), 2.

dianalisa secara objektif, di samping juga menggunakan metode interpretatif.[30]

Penilitian ini menggunakan dua pendekatan, yaitu pendekatan teologis[31] dan pendekatan komparatif. Penggunaan pendekatan teologis dalam penelitian ini bertujuan untuk mengidentifikasi nas-nas yang termasuk dalam bagian teologi. Hal ini penting dilakukan terutama unutk melacak perdebatan pemahaman yang terjadi antara kalangan Syiah dan kelompok Wahabi. Sementara pendekatan komparatif bertujuan untuk mencari sisi keunikan, persamaan dan distingsi antar kedua kelompok tersebut.

2. Sumber Penelitian

Sumber data yang menjadi rujukan penelitian ini adalah berbagai sumber yang mempunyai kaitan dengan rumusan permasalahan penelitian. Adapun sumber data tersebut dibagi ke dalam dua kategori sebagaimana berikut:

a. Data Primer

Data primer dalam penelitian ini adalah karya Ja'far al-Subhani *Buhūts Quraniyyah fi al-Tauhīd wa al-Shirk (2005)*

---

[30] Metode deskriptif merupakan kegiatan pengumpulan data dan informasi dalam rangka menguji hipotesis atau menjawab pertanyaan yang berkaitan dengan keadaan pada waktu yang sedang berjalan dari pokok suatu penelitian. Selengkapnya lihat Consuelo G. Sevilla, *Pengantar Metode Penelitian*, trans. Alimuddin Tuwu (Jakarta: UI Press, 2006), 71. Adapun metode interpretatif adalah upaya untuk memperoleh penjelasan atas persitiwa social dan budaya berdasarkan pada perspektif dan pengalamansubjek yang diteliti. Hal itu karena penelitian ini berkaitan dengan peristiwa social, maka penelitian yang dilakukan berdasarkan fakta yang ada.

[31] Pendekatan teologis adalah sebuah pendekatan yang berupaya memahami agama dengan kerangka ilmu ketuhanan. Menurut Frank Whaling terdapat delapan elemen agama yang bisa dikaji di antaranya: 1). Komunitas orang beragama, seperti Ummat dalam Islam dan Jema'at dalam Kristen. 2) Ritual. 3) Etika. 4). Keterlibatan sosial atau politis agama. 5). Kitab suci dan sejarah yang mengitarinya. 6). Konsep atau doktrin. 7). Estetika dan 8) Spiritualitas. Selengkapnya lihat Frank Whaling dalam Peter Connolly, *Aneka Pendekatan Studi Agama*, trans. Imam Khoiri (Yogyakarta: LKiS, 2009), 325–26. Jika dilihat dari aspek teologi maka sisi yang menjadi focus dalam penelitian ini adalah konsep teologi dalam Syiah.

yang ditulis untuk merespon pemikiran Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhāb. Dan *kitāb al-tawhīd* karya Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhāb yang merupakan karya utamanya dalam aspek reformasi ajaran tauhid, dan beberapa kaya lainnya yang terkompilasai dalam Muallafāt al-Shaykh al-Imam Muhammad ibn Abd al-Wahhāb.

b. Data Sekunder

Data sekunder dalam penelitian ini berupa buku, jurnal, majalah, artikel dan informasi dalam bentuk dokumen lainnya yang yang berkaitan dengan judul penelitian.

3. Teknik Pengumpulan Data

Penelitian bersifat kepustakaan, yaitu penelitian yang dilakukan dengan mengumpulkan bahan-bahan dari berbagai bentuk medium penulisan seperti buku dan lainnya yang memuat materi pembahasan.[32] Oleh karena itu, studi dokumentasi merupakan teknik yang digunakan dalam pengumpulan data. Studi dokumentasi sendiri merupakan teknik pengumpulan data tidak langsung dalam sebuah penelitian. Hal itu dilakukan melalui penghimpunan dan pemilihan dokumen yang sesuai dengan tujuan dan fokus masalah. Dalam penelitian ini, penulis menggunakan teknik ini dengan cara mendayagunakan berbagai macam pustaka yang mempunyai relevansi dengan fenomena keagamaan yang menjadi pokok kajian penulis.

4. Teknik Analisis Data

Dalam penyajian data, penulis menggunakan metode deskriptif-analitik. [33] Selain itu, penulis juga menggunakan analisis kritis pada data yang ada. Adapun langkah-langkah yang akan peneliti tempuh adalah sebagai berikut:

---

[32] Jonathan Sarwono, *Metode Penelitian Kuantitatif Dan Kualitatif* (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2006), 225.

[33] Deskripsi-anaitik adalah mengembangkan rancangan organisasional dari kategori-kategori yang telah ditemukan serta mengembangkan hubungan-hubungan yang muncul dari dua data yang ada untuk selanjutnya dianalisis dengan teori-teori yang ada. Selengkapnya baca *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif Dan R & D*, 13.

a. Proses editing data, yaitu proses memeriksa dan meneliti data yang diperoleh.
b. Proses analisis data, yaitu menganalisis data yang telah terhimpun dengan memberikan analisis pada data yang ada. Dalam hal ini, penulis menggunakan analisis konten, yaitu dengan ara memeriksa dokumen secara sistematik dan objektif konten-konten yang tertuang secara tertulis dalam bentuk dokumen.
c. Proses pemaknaan data dan menghubungkannya dengan konteks permasalahan penelitian.
d. Proses menarik kesimpulan sebagai hasil akhir dari langkah-langkah di atas.

G. Sistematika Penelitian

Penelitian ini terbagi dalam lima bab, yang masing-masing di dalamnya terdapat beberapa sub-bab yang saling berkaitan. Adapun penjelasannya seperti berikut:

Bab satu, adalah pendahuluan yang terdiri dari: latar belakang masalah, identifikasi masalah, pembatasan masalah, perumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, penelitian terdahulu yang relevan, metodologi penelitian, dan sistematika penelitian.

Bab dua berisi wacana perdebatan seputar dimensi *uṣūl* atau dimensi teologis dalam Islam, yang mana akan fokus pada perdebatan mengenai konsep tauhid. Bab ini juga akan memuat tauhid dalam perspektif Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhāb, dan bagimana konsep tersebut berimplikasi terhadap status keimanan seseorang. Bab ini ditutup dengan elaborasi mengenai historisitas dan genealogi gerakan dakwah Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhāb, yaitu *Wahhābiyyah,* dari sejak kemunculannya hingga saat ini.

Bab tiga, berisi tentang uraian historisitas singkat tentang Syiah Imamiah, biografi Ja'far Al-Subhani dan beberapa karyanya yang berkaitan dengan kritik pemikiran Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhāb. Selain itu, penulis juga akan memaparkan tentang kontestasi ideologi yang terjadi antara kalangan Syiah dengan *Wahhābiyyah* baik di masa lalu maupun di masa kontemporer. Uraian ini nantinya akan mengantarkan pada sebuah kesimpulan bagaimana posisi Ja'far atas pemikiran Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhāb. Sementara dalam sub bab akhir akan diuraikan lebih jauh bagaimana konsep tauhid menurut Ja'far al-Subḥāni dan bagaimana ia merumuskan metodologi

interpretasi yang ia gunakan sebagai pengantar dalam menjajaki kritiknya terhadap pemikiran Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhāb.

Bab empat, merupakan bagian inti dari penelitian ini, yang akan menguraikan tentang aplikaasi konsep tauhid Ja'far al-Subḥāni terhadap beberapa ritus keagamaan yang ada dalam tradisi Syiah Imamiah, sekaligus menjadi legitimasi bahwa ritus tersebut pada dasarnya merupakan hal yang benar dan tidak melenceng dari tuntunan Islam, di sisi lain pmeikiran al-Subhāni dalam hal tauhid juga merupakan bentuk antitesis dari pemikiran tauhid Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhāb.

Bab lima, merupakan bab penutupan yang berisi kesimpulan yang menjawab pertanyaan penelitian. Kesimpulan akan disertai dengan saran dan rekomendasi agar hasil penelitian ini bisa berkontribusi bagi perkembangan penelitan selanjutnya.

BAB II
GERAKAN *WAHHĀBIYYAH* DAN DISKURSUS *TAWHĪD ULŪHIYYAH*

Dalam bab ini penulis akan menguraikan dimensi Islam yang secara umum terbagi dalam tiga kategori: syari'ah, akidah, dan akhlak. Selanjutnya, penulis membahas secara khusus dimensi akidah, terutama terkait persoalan tauhid, keesaan Tuhan. Pembahasan ini akan lebih spesifik mengarah pada pandangan tauhid menurut kalangan *Wahhābiyyah,* berikut isu-isu yang terkait dengan permasalahan tersebut. Bab ini ditutup dengan pembahasan mengenai historisitas pemikiran dan gerakan *Wahhābiyyah*, yaitu gerakan yang mempopulerkan ajaran reformasi keagamaan Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhāb. Saat ini gerakan tersebut mempunyai spektrum yang luas, mulai dari yang apolitis hingga yang berorientasi jihad. Tulisan ini membatasi hanya pada ulasan mengenai *Wahhābiyyah* dalam bentuk yang paling dasar, yaitu gerakan yang mengagendakan pemurnian ajaran Islam dari beragam bentuk *bid'ah* dan syirik, bagimana awal kemunculan gerakan tersebut, isu apa saja yang menjadi perhatiannya, serta bagaimana respon para ulama terhadap wacana-wacana keagamaan dari gerakan tersebut.

A. Islam: antara *Ushūl* dan *Furū*

Islam secara bahasa berasal dari akar kata *s-l-m* yang berarti tunduk (*al-khuḍu'*) dan menyerahkan diri kepada Allah SWT (*al-istislām li Allāh*), dan kedamaian (*al-salām*).[1] Secara umum, Islam merupakan sikap berserah diri atau tunduk secara total kepada kehendak atau hukum Allah SWT, sehingga seorang Muslim akan mendapatkan kedamaian, baik kedamaian dengan sesama ataupun dengan Allah SWT. Selain itu, Kata Islam juga mengandung ekspresi sebuah pengakuan dan perasaan akan ketergantungan pada suatu entitas yang mempunyai sifat kemahakuasaan yang tidak terbatas. Kepada-Nya, setiap manusia harus tunduk dan menyerahkan segala urusan dan kehendak. Dalam Islam, konsep penyerahan diri merupakan prinsip pokok yang mendasari seluruh bentuk manifestasi Islam, baik itu menyangkut peribadahan, hukum, etika, teologi dan lain sebagainya. Ketundukan atau penyerahan diri ini pada dasarnya merupakan manifestasi

[1] Muhammad Yusuf Musa, *Mujaz Dairah Al-Ma'arif al-Islamiyyah* (al-Imarat al-Muttahidah: Markaz al-Shariqah li al-Ibad' al-'Ilmy, 1998), 632; "Islam - Oxford Islamic Studies Online," accessed January 5, 2020, http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0383?_hi=0&_pos=1.

rasa ketergantungan manusia kepada Tuhan, dan hal ini merupakan akar dari segala ajaran agama.[2]

Islam merupakan agama yang diwahyukan kepada umat manusia sejak manusia pertama menghuni bumi. Ketika Adam AS selaku Nabi dan manusia pertama yang diutus ke bumi, ia telah dibekali dengan agama Islam dan ajaran tauhid untuk diajarkan pada anak turunnya, dan kemudian diteruskan oleh berbagai generasi Nabi dan Rasul setelahnya. Mereka mengajarkan kepada umat beragam prinsip dan ajaran yang sama sebagaimana yang diajarkan oleh Adam AS kepada kaumnya.[3] Adanya pengutusan Nabi atau Rasul di berbagai rentang kehidupan umat manusia ini tidak lepas dari dua hal: Satu, menjaga *risalah samawiyyah* itu sendiri dari kemelencengan (*inhirāf*). kedua, melencengnya umat manusia dari ajaran Islam itu sendiri seiring jauhnya jarak mereka dari zaman kenabian. Hal ini menimbulkan beragam kepercayaan dan perilaku yang bertentangan dengan ajaran Islam. Generasi pembawa risalah samawi ini akhirnya ditutup dan disempurnakan dengan diutusnya Muhammad SAW (571-632 M) sebagai Rasul terakhir.[4] Nama Islam sendiri saat ini identik dengan ajaran atau agama yang dibawa oleh Muhammad SAW, dan pemeluknya disebut sebagai Muslim.[5]

Ajaran Islam secara general terbagi ke dalam tiga dimensi: Islam (*syarī'ah*), Iman (*'aqīdah*) dan Ihsan (taṣawwuf atau *taṣfiyah*). Iman merupakan dimensi yang berkaitan dengan aspek keyakinan, teologi atau akidah. Pokok akidah sendiri ada enam, yaitu iman kepada Allah SWT, malaikat, Rasul, kitab suci, hari kiamat dan ketentuan-ketentuan-Nya (*qaḍa'* dan *qadar*). Islam merupakan dimensi yang berkaitan dengan segala perbuatan *ẓāhir* yang pokoknya berjumlah lima: syahadat, sholat, zakat, puasa dan haji. Adapun ihsan merupakan dimensi penghayatan atas dua dimensi sebelumnya, yaitu iman dan Islam. Dalam dimensi ihsan, masing-masing Muslim mempunyai tingkatan yang berbeda-beda tergantung kekuatan iman dan Islam mereka. Tingkatan yang paling tinggi adalah

---

[2] Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, trans. Andras and Ruth Hamori (New Jersey: Princeton University Press, 1981), 4.

[3] Hal ini sebagaimana kandungan Q.S. 3:67. Lihat, 'Ali Jum'ah, *'Aqīdah Ahl al-Sunnah Wa al-Jamā'ah* (Kairo: al-Muqoṭṭam li al-Nashr wa al-Tauzī', 2015), 20.

[4] Hal ini sebagaimana tertulis dalam Q.S. 2:213, Q.S. 10:19, Q.S. 16:63-64. selebihnya lihat, 'Utsman Jum'ah Dhumayriyyah, *Madkhal Li Dirasat Al-'Aqidah al-Islamiyyah* (Jeddah: Maktabah al-Sawa'di li al-Tauzi', 1999), 17–19.

[5] Lihat entri Islam pada Yusuf Musa, *Mujaz Dairah Al-Ma'arif al-Islamiyyah*, 632.

keadaan yang dideskripsikan Nabi, kamu beribadah seakan-akan dilihat oleh-Nya.[6]

Tiga dimensi ini pada tahap selanjutnya mengalami sofistikasi seiring masuknya Islam dalam peradaban keilmuan. Dimensi keimanan dipelajari lewat jalur keilmuan yang dikenal dengan nama ilmu tauhid, akidah atau ushuluddin. Permasalahan dalam ilmu ini disebut persoalan *aṣliyyah wa I'tiqādiyyah*, atu permasalah ushul dan keyakinan. Hal ini karena persoalan tersebut merupakan permasalahan dasar yang harus diketahui dan diimani pertama kali oleh seorang Muslim. Dari pintu ini, seseorang mulai mengenal pokok-pokok keyakinan dalam Islam dan mendapat predikat mukmin. Ilmu dalam bidang ini disebut dengan *'ilmu al-ushūl*, yang mencakup ilmu tentang pokok-pokok keimanan, sebagaimana yang terkandung dalam Hadis Jibril berikut persoalan-persoalan baru yang berkembang mengenai ranah keimanan dalam sejarah peradaban Islam.[7] Secara garis besar, Ilmu ini membahas tiga aspek: pertama, *ilāhiyyat* yang membahas hal-hal yang terkait dengan Allah SWT baik menyangkut dzat atau sifat-Nya. Kedua, *nubuwwāt,* yang membahas hal-hal yang berkaitan dengan keimanan terhadap para Nabi dan Rasul. Ketiga, *sam'iyyāt,* yang membahas semua permasalahn keimanan selain dua hal tersebut, seperti malaikat, jin, surga, neraka dan lain-lain. Dimensi kedua setelah *ushūl* ini adalah dimensi *furū* yang dikenal juga dengan dimensi *syarīah* atau fikih.[8]

Dimensi *syarīah* dipelajari lewat ilmu fikih atau ilmu *furu'* yang dikenal dengan sebutan *al-ulūm al-shar'iyyah*. Persoalan dalam dimensi ini disebut dengan persoalan *furū' al-dīn* yang menyangkut persoalan praktik atau *'amaliyyah* keagamaan. Hal ini dinamakan *furu'* dan *ahkām* karena pembahasan di dalamnya menyangkut segala hal yang berkaitan dengan aspek aspek legal-formal Islam, menyangkut perbuatan *dhāhir atau* realitas kehiudpan manusia sehari-hari, baik yang menyangkut hubungan antara manusia dengan Tuhan (*'ibādah*) dan hubungan antara manusia dengan sesama (*mu'āmalah*). Dimensi ini meski dikategorikan sebagai cabang dari yang pertama, ilmu ushul, namun dari segi urgensitas, kedua ilmu tersebut menempati posisi yang sama penting. Hal ini karena agama Islam sendiri

---

[6] Hal ini sebagaimana Hadis tentang pertanyaan Jibril kepada Nabi mengenai tiga pondasi agama Islam. Selebihnya lihat Ibn Rajab al-Hanbali, *Fath al-Bari Sarh Sahih al-Bukhari*, vol. 1 (Madinah: Maktabah al-Ghuraba' al-Athariyyah, 1996), 206–15; Dhumayriyyah, *Madkhal Li Dirasat Al-'Aqidah al-Islamiyyah*, 28–29.

[7] Dhumayriyyah, *Madkhal Li Dirasat Al-'Aqidah al-Islamiyyah*, 31; Ismail Ali Muhammad, *Madkhal Ila Dirasat Al-Nuzum al-Islamiyyah* (Istanbul: Dar al-Nida', 2014), 18.

[8] Jum'ah, *'Aqīdah Ahl al-Sunnah Wa al-Jamā'ah*, 11.

mengandung dua dimensi yang tak terpisahkan, antara dimensi keimanan (akidah), dengan dimensi perbuatan (syari'ah). Adapun dimensi terakhir yaitu ihsan. Dimensi ini berkaitan dengan penghayatan atas Islam, yang merupakan penyempurna dari dua dimensi sebelumnya. Aspek ini dibahas dalam ilmu yang dikenal dengan ilmu tasawuf, yaitu cabang ilmu yang membahas hal-hal yang berkaitan dengan moral, etika dan aspek esoteris Islam.[9] Pada dasarnya tasawuf juga dikenal dengan ilmu akhlak. Hal ini karena tasawuf memberi perhatian besar pada pembentukan karakter dan perilaku manusia. Ilmu ini melatih bagaimana manusia untuk selalu dalam keadaan taqwa, istiqamah, dan selalu menuju kepada Allah SWT.[10]

Seiring perkembangan zaman dan perkembangan keilmuan dalam peradaban umat Islam, perbedaan pendapat dan perdebatan berkembang di kalangan kaum Muslim dalam dimensi akidah dan syariah. Perbedaan dalam syariah tidak dianggap sebagai bentuk perpecahan, bahkan diperbolehkan dan diapresiasi oleh kalangan ulama.[11] Hal ini berbeda dengan perbedaan yang terjadi dalam hal akidah, yang dianggap sebagai perpecahan dan menimbulkan perbedaan sikap di kalangan ulama. Abu zahrah (W. 1974 M) sendiri menilai perbedaan yang terjadi dalam aspek akidah sebagai sebuah keburukan karena merupakan bentuk perpecahan. Namun, baginya perbedaan tersebut masih dalam batas yang ditoleransi selama tidak menyentuh inti akidah atau inti agama Islam: yaitu permasalahan yang menyangkut keesaan Tuhan, rukun iman, rukun Islam, dan hal-hal yang menyangkut dasar-dasar Islam yang *qaṭ'i*. Sebaliknya, jika perbedaan terjadi dalam bidang fikih atau dimensi Syariah, baginya hal tersebut bukan bentuk perpecahan sebagaimana yang terjadi dalam hal akidah dan politik,

---

[9] Muhammad, *Madkhal Ila Dirasat Al-Nuzum al-Islamiyyah*, 17–18; Dhumayriyyah, *Madkhal Li Dirasat Al-'Aqidah al-Islamiyyah*, 31–33.

[10] Para ahli tasawuf di zamannya seperti Ibrahim bin adham, Fuḍayl bin 'Iyāḍ, Junayd al-baghdādi, Abd al-qādir al-Jaylāni, pada dasarnya mereka adalah para mujtahid yang menguasai beragam ilmu keislaman. Namun, mereka lebih populer dengan keahliannya dalam hal tarbiyah dan Pendidikan akhlak, sehingga lebih dikenal dalam keahliannya dalam bidang tasawuf di banding dalam hal ilmu kesilaman lainnya. Lihat, Muhsin 'Abd al-Ḥamīd, *Tajdīd Al-Fikr al-Islamī* (Virginia: Al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1995), 230.

[11] Ulama seperti al-Qasṭallāni (W. 1517 M) dan Al-Zarqāni (W. 1710M) menyebut bahwa yang dimaksud dengan perbedaan (*ikhtilāf*) dalam redaksi Hadis (إختلاف أمتي رحمة) hanyalah yang berkaitan dengan perbedaan dalam masalah *furu'* atau Syari'ah, dan bukan pada permasalahan akidah. Hal ini karena perbedaan dalam masalah syariah dapat mendatangkan keringanan (*rukhṣah).* Lihat selebihnya Muhammad bin 'Abd al-Bāqi al-Zarqāni, *Sharh al-'Allāmah al-Zarqāni 'ala al-Mawāhib al-Ladunniyyah bi al-Manḥ al-Muḥammadiyyah*, vol. 7 (Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2012), 469.

melainkan hanya perbedaan pendapat. Hal ini karena perbedaan dalam fiqih merupakan masalah *furū'* yang justru membawa kemudahan bagi umat dalam menjalankan syari'ah Islam.[12] Al-Dhahabī (W. 1348 M) sendiri menilai bahwa perbedaan ulama dalam masalah *uṣūl* pada dasarnya terjadi pada domain yang memang memungkinkan terjadinya perbedaan pemahaman. Hal tersebut hanya terjadi pada sebagian permasalahan *uṣūl* saja, dan meskipun mereka berbeda, mereka berangkat dengan tujuan untuk mengagunggkan Allah SWT.[13]

Perbedaan pendapat dalam peradaban Islam kemudian memunculkan beragam mazhab atau aliran pemikiran. Beragam mazhab yang muncul dalam sejarah Islam pada abad pertengahan dapat dikelompokkan dalam tiga mazhab besar, yaitu mazhab dalam bidang akidah, fikih, dan politik. Perselisihan dalam mazhab politik meski diawali dengan perdebatan teoretis namun berakhir dalam tataran praktis (pertikaian fisik). Mazhab politik sendiri muncul akibat perselisihan mengenai kekuasaan politik yang memuncak pada akhir pemerintahan Utsman, yaitu masalah siapa yang berhak menjadi khalifah. Perselisihan ini melahirkan mazhab politik seperti Khawarij dan Syiah. Adapun perselisihan dalam bidang akidah dan fikih hanya bersifat ilmiah-teoretis dan tidak sampai beralih ke dalam perselisihan praktis seperti penumpahan darah sebagaimana terjadi dalam mazhab politik. Dalam bentuknya yang paling ekstrim, persilisihan ini hanya berakhir dengan adanya penghukuman dari salah satu pihak bahwa kelompok tersebut telah melakukan bid'ah atau tuduhan syirik dan kafir.[14] Hal tersebut merupakan hal yang sering terjadi dalam perselisihan mengenai aspek akidah, yang mana menjadi fokus penelitian ini dan akan penulis uraikan lebih lanjut dalam pembahasan yang akan datang.

---

[12] Dalam kasus tertentu, perbedaan dalam hal akidah adakalanya sampai menyentuh masalah *qath'iy* dalam Islam sehingga para ulama mengeluarkan kelompok tersebut dari umat Islam. Hal ini sebagaimana terjadi pada kelompok Sabaiyyah, yang berpandangan bahwa Allah SWT mengambil tempat (*hulūl*) dalam diri Ali. Imam Muhammad Abu Zahrah, *Aliran Politik Dan Akidah Dalam Islam* (Jakarta: Logos publishing House, 1996), 5–6.

[13] al-Zarqāni, *Sharh al-'Allāmah al-Zarqāni 'ala al-Mawāhib al-Ladunniyyah bi al-Manḥ al-Muḥammadiyyah*, 7:469.

[14] Namun pada kenyataanya, ada kasus tertentu di mana perdebatan dalam ranah tersebut beralih dari teoretis ke praktis. Hal ini terjadi manakala aspek teoretis tersebut mempunyai tendensi atau motif politik tertentu, Seperti kasus penyiksaan terhadap kalangan ulama tertentu oleh penguasa. Hal ini terjadi karena perdebatan teoretis tersebut mengandung agitasi politik yang dianggap dapat mengancam atau menjatuhkan pemerintahan. Selebhnya lihat Abu Zahrah, *Aliran Politik Dan Akidah Dalam Islam*, 8–15.

B. Teologi Islam: Diskursus dan Perdebatan

Ranah teologis dalam Islam merupakan hal yang dinamis sekaligus medan perselisihan pendapat di kalangan para cendekiawan Muslim selama abad pertengahan. Hal ini bermula sejak awal masa dinasti Umayyah. Meski bibitnya telah tumbuh sebelum itu, dan berlangsung kurang lebih sepanjang abad ke-3 hingga ke-4 Hijrah. Beragam aliran klasik muncul akibat dinamika yang terjadi dalam ranah tersebut. Pada umumnya perdebatan yang muncul, meski menyangkut persoalan akidah, namun masih di luar persoalan *usūl- al-aqīdah,* yaitu menyangkut persoalan filosofis dalam akidah yang berada pada domain *furū' al-'aqīdah* seperti masalah kebebasan dan keterpaksaan manusia (*al-jabr wa al-ikhtiyār*), pelaku dosa besar (*murtakib al-kabāir),* kemakhlukan al-Qur'an (*khalq al-Qur'ān*), sifat-sifat Allah SWT dan relasinya dengan perbuatan makhluk.

Hal-hal tersebut adalah persoalan di luar inti akidah Islam, seperti keesaan Allah SWT, dan keimanan kepada para Rasul, para malaikat, dan hari akhir. Perdebatan dalam hal tersebut memunculkan beragam mazhab teologis seperti Mu'tazilah, Asy'ariyyah, Maturidiyyah. Beberapa kelompok dinilai telah keluar batas sehingga para ulama mengeluarkannya dari Islam seperti *Saba'iyyah*, yang mempertuhankan Ali; *Hakimiyyah* yang meyakini penjelmaan Tuhan dalam diri al-Hakim bi Amrillah; *Bahāiyyah*, yang mengklaim bahwa Tuhan menjelma dalam diri pendirinya; dan Qadiyaniyyah yang pendirinya mendaku adanya *hulūl* dalam dirinya selain juga mendaku mempunyai mukjizat dan juga seorang Rasul.[15]

Perbedaan pendapat dalam hal teologis atau akidah muncul karena beberapa hal, di antaranya adalah; penerjemahan buku-buku filsafat yang memunculkan kelompok dan pemikiran filosofis dalam bidang akidah seperti Mu'tazilah; masuknya kalangan Ahlul Kitab dan penganut agama-agama kuno ke dalam Islam. Dalam melihat ajaran dan realitas keislaman, cara pandang mereka masih terpengaruh dengan pemikiran keagamaan yang mereka anut sebelumnya. Tema perdebatan teologis yang pernah ada dalam agama mereka sebelumnya pun lantas muncul di tengah umat Islam, seperti masalah *al-jabr* dan *al-ikhtiār*, dan perdebatan mengenai sifat-sifat Allah:

[15] Dalam pandangan Abu Zahrah, kesesatan kelompok yang dinilai keluar dari Islam terletak pada pandangan mereka yang keluar dari persoalan inti akidah. Hal ini karena mereka menyinggung persoalan *hulūl* Tuhan pada manusia, adanya misi kerasulan atau kenabian baru, dan persoalan mukjizat. Adapun selain persoalan tersebut, Abu Zahrah menilai bahwa perdebatan dalam ranah teologis tidak sampai pada taraf saling mengkafirkan terhadap sesama Muslim. Letak perbedaan tersebut adalah pada pendapat mana yang paling dekat kepada metode Sahabat dan tabi'in serta yang paling jauh dari syubhat. Lihat, Abu Zahrah, *Aliran Politik Dan Akidah Dalam Islam*, 249.

apakah sifat itu lain dari dzat-Nya atau keduanya adalah hal yang sama.[16] Istilah *al-'aqīdah al-islāmiyyah,* sendiri lahir setelah masa tabiin, yaitu akibat adanya dialektika antara elemen akidah Islam (*uṣūl al-Islām*) dengan persoalan keyakinan dari berbagai agama dan peradaban yang ada pada daerah-daerah taklukkan kekusaan kekhalifahan. Dari sini, para ulama memformulasikan istilah tersebut, selain untuk mengidentifikasi dan menyatukan semua persoalan *uṣūl* dalam sebuah terma keilmuan yang general, juga bertujuan untuk memberikan distingsi pada persoalan keyakinan yang ada dalam Islam dari aliran kepercayaan lainnya.[17]

Sebutan bagi persoalan *ushūl* juga tidak hanya dikenal dengan sebutan *al-'aqīdah al-islāmiyyah* saja. Seiring perkembangan waktu, muncul istilah lain dikarenakan adanya beberapa alasan tertentu, seperti istilah ilmu tauhid dan ilmu kalam. Penamaan tauhid pada ilmu tersebut terjadi karena pembahasan tauhid merupakan tema terpenting yang ada pada ilmu tersebut, selain juga karena inti keislaman terdapat pada aspek mengesakan Allah SWT. Meskipun begitu, ilmu tersebut mempunyai objek kajian yang luas, dan tidak terfokus pada masalah tauhid saja, seperti permasasalahan kenabian, hari akhir, takdir dan lain sebagainya. Adapun penamaan ilmu tersebut sebagai ilmu kalam muncul karena di antara tema awal yang menjadi perdebatan besar para ulama dalam ilmu tersebut adalah seputar persoalan *kalāmullāh:* apakah bersifat *qadīm* atau *hādith.*[18]

Dalam ranah akidah, secara metodologis, kelompok pemikiran Islam terbagi dalam dua kelompok besar: pertama, kelompok yang memadukan pendekatan rasional (*aqlī*) dan tekstual (*naqlī*) seperti Mu'tazilah, Asy'ariyyah dan Maturidiyyah; Kedua, kalangan yang menolak pendekatan rasional dan hanya menggunakan pendekatan tekstual (*naqlī*). Pendekatan ini mereka sebut sebagai metode salaf, yaitu mengambil prinsip dan dalil akidah dari al-Qur'an dan Hadis, serta menghindari tindakan mempertanyakan dalil-dalil tersebut.[19] Penolakan mereka terhadap

[16]Hal ini berbeda dengan perbedaan pendapat dalam hal syariah, yang lahir dari perbedaan penggunaan metode dalam penggalian hukum baru. Hal ini berangkat dari realita bahwa nas hukum yang terbatas, dan coraknya yang kebanyakan bersifat universal, sedangkan persoalan hidup tidak terbatas, dan kebanyakan persoalan tersebut bersifat parsial. Dari sini, keragaman mazhab muncul, di antaranya seperi mazhab Maliki, Hanbali, Syafi'i dan Hanafi. Lihat, Abu Zahrah, 8–15.

[17] 'Abd al-Ḥamīd, *Tajdīd Al-Fikr al-Islamī*, 36.

[18] 'Abd al-Ḥamīd, *Tajdīd Al-Fikr al-Islamī*, 36.

[19] Kelompok ini muncul belakangan dan menentang penggunaan metode yang digunakan tiga kelompok rasional yang telah ada sebelumnya. Ketiga kelompok tersebut pada dasarnya mempunyai kadr rasionalitas yang berbeda. Lihat Imam Muhammad Abu Zahrah, *Tārikh Al-Madhāhib al-Islāmiyyah Fi al-Siyāsah*

pemikiran rasional berangkat dari beberapa asumsi, di antaranya adalah bahwa akal dapat menyesatkan, selain juga merupakan hal baru yang tidak dikenal oleh generasi salaf, dan jika metode rasional merupakan kebutuhan primer untuk memahami akidah, tentu kaum salaf tidak dapat memahami akidah dan tidak dapat menjangkau dalil nas secara optimal. Mereka adalah para ulama mazhab Hanbali, yang saat direpresentasikan oleh kalangan Wahabi. Penolakan terhadap peran akal terlihat pada beberapa sikap seperti: menolak kemampuan manusia dalam mentakwilkan al-Qur'an, menginterpretasi atau men*takhrīj*, kecuali sekedar mengungkapkan apa yang ditunjukkan oleh kalimat al-Qur'an dan Hadis, dan menolak penggunaan akal sebagai dalil yang independen.[20] Dalam hal akidah, kelompok Wahabi menetapkan segala sesuatu yang terdapat dalam al-Qur'an dan Hadis yang berkaitan dengan dzat, keadaan, dan sifat Allah SWT. Mereka menetapkan sifat seperti murka, benci dan berbicara kepada Allah SWT tanpa mentakwilkan dan tanpa menafsirkan selain pengertian yang zahir secara literal. Mereka menetapkan hal tersebut tanpa penjelasan konkretnya bagaimana dan dengan penegasan bahwa sifat tersebut tidak sama dengan sifat makhluk.[21]

Abu zahrah menilai bahwa keempat kelompok tersebut tidak menyimpang dari Islam. Perbedaan mereka hanya terletak pada metodologi yang digunakan dan kedekatan penafsiran mereka dengan teks. Ia mengurutkan secara metodologis keempat kelompok tersebut sesuai kedekatan antara metode akal (*aql)* dan teks (*naql)* sebagai berikut: pertama Mu'tazilah, yang menjadikan otoritas akal di atas teks; Kedua, Maturidiyyah, yang metodenya memberikan otoritas yang besar kepada akal, namun tanpa berlebihan dan melampui batas. Hal tersebut dengan batasan bahwa penggunaan akal hanya dalam hal-hal yang tidak bertentangan dengan *shara*'. Adapun jika hal tersebut bertentangan, maka akal harus tunduk pada keputusan *shara*'; Kelompok kedua ini dinilai sebagai penengah antara Mu'tazilah dan Asy'ariyyah; Ketiga, Asy'ariyyah, metodenya terikat dengan nas atau dalil naqli dan menguatkannya dengan nalar atau dalil aqli.

Wa al-'Aqāid Wa Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1996), 178.

[20] Abu Zahrah, *Aliran Politik Dan Akidah Dalam Islam*, 226–27.

[21] Beberapa ulama Hanbali seperti Ibn al-Jauzi menolak penisbahan pendapat tersebut kepada mazhab Salaf dan Imam Ahmad. Hal ini karena pendapat tersebut dapat mengakibatkan paham tasybih atau jismiyyah. Ibn al-Jauzi sendiri mengaitkan pendapat tersebut kepada salah satu ahli fikih mazhab Hanbali, yaitu al-Qadhi Abu Ya'la. Pendapat ini pada dasarnya tidak popular di kalangan Hanabilah, namun menjadi popular kembali di tangan Ibn Taimiyyah (w. 457 H) Abu Zahrah, *Aliran Politik Dan Akidah Dalam Islam*, 230–235.

Kelompok ketiga ini dinilai sebagai penengah antara Mu'tazilah dengan kelompok *fuqahā* dan Muhadditsin; Keempat, kelompok Ahlul Hadis, yaitu kelompok yang mengharuskan bersandar pada dalil *naqli* dan hanya mencari kebenaran lewat dalil naqli dalam persoalan akidah, karena adanya kehawatiran bahwa penalaran rasional akan mengakibatkan kesesatan dan penyimpangan. Abu Zahrah memasukkan tiga kelompok terakhir dalam golongan Sunni, karena pada dasarnya kalangan pendiri Asy'ariyyah dan Maturidiyyah berasal dari golongan Ahli Hadits.[22]

Perbedaan metodologis tersebut pada tahap selanjutnya menimbulkan perspektif yang berbeda dalam melihat berbagai persoalan yang ada dalam ilmu kalam, meski juga terdapat beberapa persamaan dalam pembahasan lainnya. Dalam persoalan sifat Allah SWT, mazhab Salaf menyikapi makna lafal-lafal Allah SWT dalam al-Qur'an dan Hadis dengan penggabungan antara penafsiran yang literal, mensucikan Allah SWT dari persamaan dengan makhluk tanpa berupaya mencari tahu tentang bagaimana gambarannya dan hakikat dzat dan sifat-Nya, dan bersikap pasrah mengenai bagaimana gambaran tentang dzat dan sifat-Nya. Ibn Taymiyyah menyebut sikap tersebut dengan istilah *tafwīḍ,* sikap yang berkebalikan dari takwil. Perbedaan antara kelompok Salaf dengan kalangan Sunni lainnya seperti Asy'ariyyah'ariyyah dan Maturidiyyah dalam hal perdebatan mengenai dzat dan sifat Allah SWT terletak pada kedua sikap tersebut: takwil dan *tafwīḍ* (pasrah tanpa mentakwilkan). Jika takwil adalah pengambilan makna metaforis, maka *tafwīḍ* sendiri merupakan cara mengartikan suatu lafaz yang berkaitan dengan sifat, dzat atau keadaan Allah, secara literal sebagai pokok pengertiannya dengan penegasan bahwa arti kata tersebut tidak sama seperti arti sifat pada makhluk, kemudian diikuti dengan sikap pasrah dan tidak menafsirkannya. Ibn Taymiyyah menilai bahwa bahwa upaya penafsiran secara metaforis atas hal tersebut merupakan kesesatan. Ia melandaskan argument tersebut pada Q.S. 3:7, bahwa persoalan dzat dan sifat Allah SWT merupakan hal yang *mutashābihat* yang harusnya disikapi dengan *tafwīḍ,* bukan dengan takwil.[23]

Sikap *tafwīḍ* sebagaimana didefinisikan oleh Ibn Taymiyyah sebagai sikap generasi salaf ditentang oleh beberapa ulama Sunni, di antaranya seperti al-Ghazali, yang melihat bahwa ayat-ayat tentang Allah SWT dalam al-Qur'an dan Hadis pada dasarnya mempunyai beberapa makna baik yang

[22] Kedekatan metodologis antara kelompok kedua dan ketiga membuat kedua kelompok tersebut mempunyai banyak kesamaan dalam berbagai kesimpulan yang mereka hasilkan. Metodologi mereka yaitu setiap pendapat yang tidak ada nashnya, mereka jelaskan dengan penalaran rasional di samping dalil naqli. Selebihnya lihat Abu Zahrah, *Aliran Politik Dan Akidah Dalam Islam*, 210–211.

[23] Abu Zahrah, *Aliran Politik Dan Akidah Dalam Islam*, 234.

literal, hakiki dan bersifat inderawi maupun yang bermakna metaforis. Makna alegoris yang ada di kalangan Arab saat itu dapat dipahami tanpa melalui pentakwilan dan interpretasi. Menurut al-Ghazali, para Salaf sebenarnya telah akrab dengan kedua pemaknaan tersebut dan menggunakannya sesuai pada tempatnya. Hal ini seperti ketika Sahabat akan berbaiat keapada nabi di bawah pohon lalu turun Q.S. 48:10 yang mengandung ungkapan (يد الله فوق أيديهم). Para Sahabat secara otomatis tidak menafsirkan *yad* dalam ayat tersebut sebagai "tangan Allah SWT", melainkan mereka memahaminya dengan "kekuasaan Allah SWT". Di sini, al-Ghazali menyimpulkan bahwa penafsiran Sahabat tidak selalu berbentuk literal saja, mereka juga mengambil bentuk metaforis ketika penafsiran literal tidak memungkinkan.[24]

Abu Zahrah menegaskan bahwa metode Salaf atau Ahlul Hadis bukan bertolak belakang dengan metode ketiga kelompok tersebut. Ia juga membuat distingsi antar ketiga kelompok rasionalis sebagai berikut: Mu'tazilah meski menggunakan dua bentuk argumen (aqli dan naqli), namun mereka mendahulukan penalaran rasional dibanding dalil al-Qur'an. Hal ini terlihat cara mereka mentakwilkan ayat-ayat al-Qur'an agar sesuai dengan tuntutan akal; Maturidiyyah[25] meski mereka mengimani persoalan dan dalil akidah yang terdapat di al-Qur'an, namun mereka menganggapnya hanya sebatas bahan informasi yang isinya harus diimani, tanpa menjadikannya sebagai premis untuk penalaran rasional. Mereka justru menggunakan akal untuk membangun premis dalam memperkuat dan membuktikan kebenaran akidah Islam. Kelompok terakhir, yaitu Asy'ariyyah, adalah kelompok yang mengimani nas sebagai sumber persoalan akidah dan dalil-dalilnya, hanya saja mereka juga menggunakan dalil rasional di samping dalil al-Qur'an. Berkaitan dengan perbedaan antara ketiga kelompok tersebut dengan kelompok Salaf, Ibn Taymiyyah menekankan perbedaan tersebut berada

[24] Muhammad al-Ghazāli, *Al-Jāmi' al-'Awām 'an 'Ilm al-Kalām* (Beirut: Dar al-Minhāj, 2017), 51–56; Abu Zahrah, *Aliran Politik Dan Akidah Dalam Islam*, 236.

[25] Pendirinya adalah Abu Manshur al-Maturidi. Ia membangun pemikirannya dalam bidang akidah berdasarkan riwayat dan pendapat Abu Hanifah. Corak pemikiran kelompok ini dekat dengan corak Asy''ariyyah. hanya saja mereka memberikan porsi yang lebih terhadap akal. Hal ini terlihat dari pendapatnya bahwa sesuatu dapat dinilai baik berdasarkan substansinya, dan hal itu dapat dicapai akal. Contohnya seperti kewajiban *ma'rifah* (mengetahui Allah SWT) yang dapat dijangkau oleh akal. Sebaliknya, Asy'ariyyah menilai bahwa *ma'rifah* wajib berdasarkan *syara'*. Hal ini karena menurut Asy'ariyyah, sesuatu tidak dpt dinilai baik berdasarkan substansinya oleh akal, tanpa adanya instruksi dari syara'. Selebihnya lihat Abu Zahrah, *Aliran Politik Dan Akidah Dalam Islam*, 210.

pada persoalan dualitas dalil, yang menurutnya hal itu tidak ada dalam hal akidah. Akal tidak bisa mengkritik atau menolak sesuatu yang disebut dalam *manqūl*, karena ia bukan pemegang keputusan. Ia hanya menjadi sarana penjelas terhadap dalil-dalil yang terdapat dalam al-Qur'an. Dari sini dapat disimpulkan bahwa posisi akal menurut salaf adalah berada di belakang nash, menjadi pendukung dan penguat. Ia tidak menjadi dalil yang dapat berdiri sendiri terlepas dari *nash* dan sejajar dengannya sebagaimana diyakini oleh ketiga kelompok rasionalis. Meskipun begitu, Ibn Taymiyyah tetap mengakui bahwa ketiga kelompok tersebut masih dalam batas yang wajar serta tidak keluar dari Batasan al-Qur'an dalam membahas persoalan akidah.[26]

Abu Zahrah menilai dinamika pemikiran klasik justru menandakan adanya ijtihad yang hidup di kalangan ulama. Hal ini berbeda dengan apa yang terjadi di dunia modern, ketiadaan perbedaan pendapat dengan ulama terdahulu dinilainya sebagai sebuah bentuk terhentinya ijtihad dalam bidang akidah. Mayoritas ulama Sunni berhenti pada pendapat al-Asy'ari, bahkan pendapat al-Maturidi juga kalah pengaruhnya meski sama-sama mempunyai corak yang sama; perpaduan *naql* dan *aql* yang moderat. Hal ini sebagaimana sikap al-Baqillani (w. 403 H/1013 M) yang menyatakan bahwa mengamalkan pendapat al-A'sy'ari beserta argumen-argumennya dan tidak melampui dalil-dalil yang diuraikan oleh al-Asy'ari dalam hal akidah merupakan suatu keharusan, bahkan kunci agar seseorang tidak terjerumus dalam kesesatan. Hal inilah yang menurut Abu Zahrah merupakan salah satu sebab ketiadaan munculnya mazhab pemikiran yang memunculkan perdebatan baru di rentang antara abad ke-8 Hijriah hingga paruh kedua abad ke-13, yaitu waktu munculnya kolonialisme Eropa di kawasan Islam. Dalam rentang waktu tersebut, kecenderungan yang ada dalam pemikiran Islam adalah bertaklid kepada pendapat klasik, baik itu kepada pendapat Asy'ariyyah, Maturidiyyah, Mu'tazilah atau kalangan Salaf seperti Ibn Taymiyyah dan Ibn Qayyim.[27]

C. Tauhid dalam Perspektif *Wahābiyyah*

Islam merupakan bagian tradisi agama monoteisme yang sekaligus menjadi penyempurna dua agama sebelumnya, Yahudi dan Kristen.[28] Oleh

[26] Abu Zahrah, *Tārikh Al-Madhāhib al-Islāmiyyah Fi al-Siyāsah Wa al-'Aqāid Wa Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*, 178.

[27] Abu Zahrah, *Aliran Politik Dan Akidah Dalam Islam*, 249.

[28] Monoteisme terdiri dari kombinasi dua kata yang berakar dari bahasa Yunani, '*mono*' yang berarti satu atau tunggal, dan '*theos*' yang berarti Tuhan. Secara literal, monoteisme dapat berarti satu Tuhan atau kepercayaan kepada satu Tuhan, baik sebagai pencipta sekaligus pengatur seluruh alam raya. Dalam tataran

karena itu, aspek Tauhid merupakan pondasi terpenting dalam Islam. Tauhid merupakan ajaran pertama yang Nabi tanamkan pada paruh pertama masa dakwahnya di tengah kaum musyrik Mekkah, Nabi mengajarkan bahwa hanya ada satu Tuhan di alam semesta ini. Hal ini sesuai dengan aspek pertama dari kalimat syahadat: "*lā ilāha illa Allāh*" yang berarti tiada Tuhan yang layak disembah kecuali Allah.[29] Selama periode Mekkah berlangsung, dakwah Nabi difokuskan untuk menanamkan ajaran dan nilai-nilai tauhid pada kaum musyrik Mekkah. Islam pada masa ini tidak begitu banyak menyinggung aspek syariah. Hal ini dikarenakan tingginya urgensitas pemahaman Tauhid sebagai pondasi agama. Tawhid sendiri merupakan hal paling pokok yang mendefinisikan Islam dari agama-agama-samawi lainnya, selain juga sebagai pondasi bagi keseluruhan ajaran monoteisme Islam.[30]

Secara etimologis, tauhid berasal dari akar kata *waḥada*, *aḥad* dan *wāḥid,* yang berarti menjadi satu, atau tetap dalam keadaan satu. Kata tauhid, baik dalam bentuk *maṣdar* atau *fi'il,* tidak terdapat dalam al-Quran. Sebaliknya, al-Quran hanya memuat kata yang memiliki keserupaan arti dengan kata *tauhīd*, yaitu kata *ahad* (Q.S. 112:1-5) dan *wāhid* (Q.S. 2:163). Dua kata ini mempunyai keterkaitan antar satu dengan yang lain dalam mensifati hakikat Allah SWT dalam al-Quran. Kata *wāhid* berarti tunggal secara esensi tanpa adanya sesuatu apapun yang dapat menyerupainya atau menandinginya. Esensi-Nya pun tidak bisa terbagi dan tidak terbilang. Adapun kata *ahad* berarti tunggal secara konsep. Dalam istliah para ahli kalam, *tauhīd* berarti *wahadāniyat Allāh*, keesaan Allah SWT, atau

yang lebih luas, Konsep monoteisme meskipun mempunyai beberapa kesamaan dengan konsep tauhid, di mana kedua konsep tersebut sama-sama berseberangan dengan konsep ateisme dan politeisme, namun konsep tauhid mempunyai pemaknaan yang lebih dalam dari pada konsep monoteisme. Corak monoteisme Islam (tauhid) berbeda dan merupakan kritik atas keyakinan agama-agama monoteis lainnya seperti Kristen dan Yahudi. Dalam agama yahudi, Tuhan di ekspresikan dalam bentuk plural Elohim. Sedangkan dalam Kristen, Tuhan dikonsepsikan dengan Trinitas. Oleh karena itu konsep tauhid dan monoteisme tidak menyiratkan kepada suatu konsepsi yang sama mengenai ketuhanan, dan monoteisme bukan bentuk sinonim dari tauhid. Selebihnya lihat Ismail Raji al-Faruqi, *Al-Tawhid: Its Implication for Thought and Life* (Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1992), 21.

[29] Dalam kalimat ini, kata negasi pertama "*lā*" meniadakan kepercayaan adanya Tuhan lebih dari satu (politeisme). Kemudian kata "*illā"* merupakan sebuah afirmasi bahwa Allah SWT adalah satu-satunya Tuhan yang layak disembah, dan kepada-Nya seluruh umat manusia akan kembali. MA Tihami, "Al-Ash'ari and His Concept of Tawhid," *Al-Qalam* XI, no. 62 (1996): 49–59.

[30] "Tawhid - Oxford Islamic Studies Online," accessed December 23, 2019, http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e2356.

mengesakan-Nya dengan segala arti keesaan. Oleh karena itu, konsep Tauhid berarti suatu keyakinan atau keimanan bahwa Tuhan adalah satu tanpa ada yang kedua, tanpa ada sekutu atau entitas abadi lain yang menyertai, menyamai, menandingi, atau bahkan melampaui kekuasaan-Nya. Hal ini sebagaimana termanifestasikan dalam kalimat pertama syahadat yang berisi pengakuan keimanan bahwa tiada tuhan selain Allah SWT.[31]

Konsep Tauhid tidak hanya menuntut adanya keimanan terhadap keesaan dalam hal penciptaan (*al-khāliqiyyah*) dan aspek ketuhanan (*al-ulūhiyyah*). Tauhid juga menuntut keimanan terhadap beberapa aspek seperti: Tuhan tidak mempunyai keserupaan dan tandingan dalam hal karakter, sifat dan perbuatan; Tuhan bersifat tunggal dan universal baik dalam hal esensi, perbuatan, dan sifat; dan tauhid juga merupakan kepercayaan yang bersumber dari wahyu, bukan suatu teori hasil perdebatan filosofis atau hasil dari deklarasi para pemuka agama, sebagaimana dalam agama Kristen.[32] Dalam konteks teologi Islam, kalimat tauhid digunakan untuk mengekspresikan keesaan Tuhan. Kata ini sangat terkait dengan formulasi dan pembentukan dasar teologi Islam. Pada masa setelah Nabi wafat, saat ilmu-ilmu keislaman berkembang, disiplin ilmu kalam disebut dengan ilmu tauhid. Dari sini istilah tauhid kemudian dikenal sebagai ilmu yang mempelajari keberadaan Tuhan dan sifat-sifat-Nya, apa yang merupakan esensi Tuhan, sifat-sifat yang bercorak afirmatif terhadap esensi tersebut, dan aspek negasi yang berkaitan dengan kepercayaan kepadan Tuhan. Dari sini, ilmu tauhid dikenal juga dengan istilah ilmu tentang sifat-sifat Allah oleh para *mutakallimin.* Hal ini karena pengetahuan tentang hakikat ketuhanan merupakan pondasi dasar dan induk keyakinan islam.[33]

1. Syirik Besar dan Syirik Kecil

Syirik adalah antitesis dari tauhid. Kata ini berasal dari akar kata bahasa Arab *sharaka*, dan mempunyai bentuk plural *shurakā'* dan *ashrāk*. Syirik secara bahasa bersinonim dengan kata *naṣīb* atau *qism* yang berarti

[31] Dua kata ini akan mempunyai implikasi makna yang berbeda manakala dinisbahkan kepada selain Allah. Contohnya seperti *wāhid* saat digunakan dalam kata bilangan, maka angka tersebut dapat ditambah, digandakan dan dijumlahkan, Selebihnya lihat Muhammad Ibnu Manzhur, *Lisan Al-'Arab*, vol. 4 (Beirut: Dar Shadir, 1883), 464.

[32] Abdurezak A Hashi, "Between Monotheism and Tawhid: A Comparative Analysis," *Journal of Revelation and Science* 03, no. 02 (2013): 23–29.

[33] Tihami, "Al-Ash'ari and His Concept of Tawhid," 49–50; Muhammad Yusuf Musa, *Mujaz Dairah Al-Ma'arif al-Islamiyyah* (al-Imarat al-Muttahidah: Markaz al-Shariqah li al-Ibad' al-'Ilmy, 1998), 2388.

bagian.[34] Oleh karena itu, syirik merupakan keadaan di mana suatu hal menjadi milik dua pihak, dan tidak sepenuhnya milik satu pihak. Syirik juga dapat berarti keterlibatan satu pihak dengan pihak lainnya dalam suatu hal. Di sini, Kata syirik mempunyai arti berbeda manakala konteksnya berbeda. Dalam konteks hubungan antar manusia, kata syirik dapat berarti suatu hal yang dikerjakan, dimiliki, atau diambil kemanfaatan secara bersama, bisa dalam hal jual beli, warisan, pertanian, pekerjaan, dan lain-lain. Adapun dalam konteks hubungan manusia dengan Tuhan, secara bahasa kata syirik merupakan lawan kata dari tauhid. Syirik berarti mengambil sekutu atau tandingan dalam kekuasaan-Nya, Yaitu dengan cara mencampurkan entitas lain dalam dimensi ketuhanan, baik itu berupa berhala, raja, dan lain-lain. Dimensi ketuhanan yang menjadi objek sekutu ini bisa dalam aspek *rubūbiyyah* (penciptaan) atau peribadahan (*ulūhiyyah*).[35]

Dalam al-Quran, kata syirik dalam bentuk nomina terdapat dalam Q.S. 31:13 yang berarti menjadikan sekutu bagi Allah SWT dalam hal kekuasaan, penciptaan, dan pengaturan alam semesta. Salah satu bentuk kesyirikan masyarakat Arab pra-Islam adalah meyakini bahwa berhala di sekitar ka'bah merupakan milik Allah SWT, dan menyembahnya merupakan sarana untuk mendekatkan kepada-Nya. Mereka juga memakai nama-nama berhala tersebut seperti al-Lattā dan al-'Uzzā untuk berbagai sumpah, di samping nama Allah. Hal ini dilakukan dengan penuh keimanan dan pengagungan.[36] Selain itu, kata ini juga bersinonim denga kata *al-kufr*. Oleh karena itu barangsiapa yang telah melakukan perbuatan syirik sama saja telah melakukan perbuatan kufur. [37]

Syirik secara umum terbagi ke dalam dua kategori: syirik besar dan syirik kecil. Syirik besar adalah tindakan menetapkan sekutu bagi Allah SWT baik dalam dzat, perbuatan, dan sifat-Nya, atau menyamakan selain

---

[34]Sebagaimana dalam Hadis, مَنْ أَعْتَقَ شِرْكًا لَهُ فِي عَبْدٍ lihat HR. Bukhari, Ṣahīh al-Bukhāri, no: 1287, Muhammad Ibn Futūh al-Ḥamīdī, *Al-Jam' Bayn al-Ṣaḥīḥayn al-Bukhāri Wa Muslim*, vol. 2 (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2002), 142.

[35] Hal ini sebagaimana lafal Hadis: ajāza mu'ādz ahl al-yaman al-syirk ay al-isytirāk fi al ardhi. Al-nās syurakā fī al-tsalātsah: al-kalā' wa al-mā' wa al-nār. Syirik di sini di artikan sebagai bagian yang dimiliki secara bersama. Selebihnnya lihat Ibnu Manzhur, *Lisan Al-'Arab*; Ahmad bin Muhammad bin Ali al-Fayyumi, *Al-Misbah al-Munir Fi Gharib al-Sharh al-Kabir* (lebanon: Maktabah Lubnan, n.d.), 499.

[36] 'Ali Jum'ah, *Al-Mutashaddidun: Manhajuhum Wa Munaqashatu Ahammu Qadayahum* (Kairo: Dar al-Muqatam li al-Nashr wa al-Yauzi', 2012), 111.

[37] Muhammad Ibnu Manzhur, "Sharaka," in *Lisan Al-'Arab*, accessed July 29, 2019, http://arabiclexicon.hawramani.com; Zayn al-Din al-Razi, "Sharaka," in *Muhtar Al-Sihah*, accessed July 29, 2019, http://arabiclexicon.hawramani.com.

Allah SWT kepada-Nya dalam hal-hal yang menjadi wilayah kekhususan-Nya. Syirik besar berimplikasi kepada keluarnya seseorang dari keimanan atau keislaman. Dosa syirik ini tergolong dosa dengan derajat tertinggi,[38] yang berakibat pada tertutupnya pintu ampunan dan keabadian di neraka. Pelakunya disebut musyrik.[39] Adapun syirik kecil adalah perbuatan dosa yang bukan berupa penyekutuan terhadap Allah SWT, namun syariat menyebutnya sebagai syirik karena dikhawatirkan dapat mengantarkan pelakunya pada syirik besar. Hal ini seperti perbuatan ria dan *nifāq*, di mana seorang Muslim mencari perhatian atau tujuan selain Allah SWT dalam ibadahnya. Adapun syirik jenis kedua ini tidak sampai mengeluarkan pelakunya dari Islam. Pelakunya pun tidak disebut musyrik.[40]

Selain pengkategorian syirik ke dalam besar (*'aẓim*) dan kecil (*ṣaghir*), ada juga pembagian kategori syirik ke dalam bentuk lain, yaitu syirik dalam hal ketaatan (*shirk al-ṭā'ah*) dan syirik dalam hal ibadah (*shirk al-'ibādah*). Syirik jenis pertama berupa perbuatan maksiat, di mana seseorang hamba yang melakukan maksiat berarti telah menurutkan ketaatanya kepada hawa nafsu atau setan daripada menuruti perintah Tuhan. Adapun syirik jenis kedua adalah tindakan penyembahan terhadap selain Allah SWT.[41] Syirik kategori kedua inilah yang dimaksud dengan syirik besar yang dapat menjadi sebab keluarnya seseorang dari Islam. Syirik jenis ini merupakan fokus pembahasan tulisan ini, dan akan penulis gali lebih dalam pembahasan-pembahasan berikutnya.

2. Tauhid *Ulūhiyyah* sebagai Tauhid *'Amaly*

Sejak masa awal Islam, tauhid merupakan sebuah diskursus yang dinamis. Para pembaharu Islam menggunakan Tauhid sebagai prinsip inti yang mendasari gerak reformasi peradaban masyarakat Muslim. Selain itu, tauhid juga menjadi landasan beragam pengetahuan keagamaan yang mereka bangun dan kembangkan, yang mencakup beragam cabang keilmuan seperti etika, estetika, metafisika, akidah dan lain sebagainya. Selama periode

[38] Hal ini sebagaimana jawaban Nabi atas pertanyaan seorang Sahabat mengenai dosa terbesar di sisi Allah SWT; yaitu menjadikan ciptaanmu sendiri sebanding dengan Allah SWT. Selebihnya lihat HR. Shahīh Muslim no. 258, Abu Na'im Ahmad ibn 'Abd Allah al-Asfahani, *Al-Musnad al-Mustakhraj 'ala Sahih Muslim*, vol. 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), 164.

[39] Q.S. 4:48, 116; Q.S. 5:72

[40] Falah Abd al-Hasan Hashim, "Al-Tawhid Wa al-Shirk Fi al-Fikr al-Tafkiry," in *The Views of Muslim Scholars in the Takfiri Sects* (The World Congress on the Views of Muslim Scholars in the Takfiri Sects, Qom: Mustofa University, 2015), 5.

[41] Abd al-Hasan Hashim, 7.

klasik, diskursus mengenai tauhid berfokus pada elaborasi filosofis tentang esensi dan atribut Tuhan, dan validitas institusi politik kekhalifahan pada masa itu. Pada abad ke-13 M, Ibn Taymiyyah mengaitkan diskursus tauhid pada isu-isu yang berkaitan dengan sosio-moral umat Islam. Sehingga keimanan baginya harus diikuti dengan kepatuhan secara total kepada perintah-Nya yang termanifestasikan lewat tindakan serta praktik ritual keagamaan. Menurut Ibn Taymiyyah, Keimanan yang sejati juga tidak hanya sekedar meliputi aspek keyakinan, namun juga meliputi aspek perilaku, baik yang bersifat individu, maupun kolektif atau sosial, sehingga spektrum ketaatan pun mencakup hal yang bersifat prbadi dan publik.[42]

Ibn Taymiyyah juga mengaitkan pembahasan tauhid dengan kubur. Ia menetapkan beberapa hal baru berkaitan dengan ritual ziarah yang menurutnya bertentangan dengan konsep *waḥdāniyyah* (keesaan Tuhan), yang mana tidak diakui oleh mayoritas ulama Sunni. Hal tersebut seperti menjadikan seseorang perantara (*wasīlaḥ*) untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT, berziarah ke *rauḍah* Nabi dan berdoa kepada Allah SWT dengan menghadap ke kubur seorang Nabi atau wali (*tawajjuh*), meminta pertolongan kepada wali atau orang sholeh yang telah meninggal, dan lain sebagainya. Ia menilai bahwa hal-hal tersebut merupakan merupakan suatu bentuk penyembahan kepada makhluk dan tentunya menyalahi ajaran tauhid *ulūhiyyah* atau *tawḥīd al-'ibādah,* mengesakan Allah SWT sebagai dzat yang disembah. Oleh karena itu, perbuatan tersebut dapat terkategorikan sebagai pelanggaran terhadap tauhid ibadah dan merupakan syirik akbar yang dapat menyebabkan keluarnya seseorang dari keislaman. Perbuatan tersebut sama saja dengan melakukan peyembahan kepada sesama makhluk, dan meyakini bahwa para wali dan Nabi tersebut mempunyai kuasa dalam aspek pengaturan alam (*al-rubūbiyyah*). [43]

Wahdāniyyah dalam ibadah berarti seorang hanya mengarahkan ibadahnya kepada Allah SWT. Wahdāniyyah menuntut dua hal: Pertama, seseorang tidak menyembah selain-Nya dan tidak menyekutukan sesuatu atau seseorang dalam beribadah kepada-Nya. Jika seseorang melakukan hal sebaliknya, maka dia telah musyrik. Hal ini karena orang tersebut sama saja telah menyamakan kedudukan pencipta dengan hamba-Nya, sehingga menjadikan hamba tersebut seperti sesembahan selain-Nya. Hal ini tidak berbeda dengan apa yang terjadi di kalangan kafir Quraiys, yang mana mereka mempercayai keesaan Allah SWT sebagai pencipta namun

[42] "Tawhid - Oxford Islamic Studies Online."

[43] Yusuf al-Dajawi, *Tawḥīd Al-Ulūhiyyah Wa Tawhīd al-Rubūbiyyah* (Kairo: Maktabah al-Mujallad al-'Araby, 2015), 125; Imam Muhammad Abu Zahrah, *Tārikh Al-Madhāhib al-Islāmiyyah Fi al-Siyāsah Wa al-'Aqāid Wa Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1996), 228.

menyektutukan-Nya dalam beribadah.[44] Kedua, seseorang hanya menyembah atau beribadah kepada Allah SWT berdasarkan apa yang telah disyari'atkan, yang berbentuk ibadah wajib, sunnah dan mubah, yang ditujukan sebagai bentuk ketaatan dan kesyukuran kepada Allah SWT. Termasuk di antara ibadah tersebut adalah berdoa. Dari argumen tersebut, Ibn Taymiyyah melarang beberapa tradisi keagamaan yang biasa dilakukan umat Muslim saat itu karena dinilai bid'ah dan syirik seperti: mendekatkan diri kepada Allah SWT melalui orang sholeh, berdoa dengan melalui perantara makhluk (*tawaṣṣul),* meminta bantuan kepada makhluk (*istighāthah)*, dan bersumpah atas nama makhluk.[45]

Ibn Taymiyyah menolak kebolehan mendekatkan diri kepada Allah SWT lewat perantara orang sholeh (*tawaṣṣul* atau *al-taqarrub bi al-ṣālihīn*) karena menurutnya meski mereka mempunyai *karāmah* (kelebihan sufistik dari sisi Allah SWT), namun mereka tidak terpelihara dari kesalahan, dan juga hamba yang terkena *taklīf.* Ibn Taymiyyah juga menganalogikan bahwa seorang yang bertawassul dengan sesama makhluk itu bagaikan orang yang hampir tenggelam, namun meminta pertolongan kepada sesama hamba yang telah tenggelam. Hal ini karena pada dasarnya semua hamba dengan segala beban *taklīf*, tidak terpeliharanya dari dosa, dan segala kelemahannya adalah bagaikan orang yang tenggelam, sehingga bagaimana mungkin orang tersebut mampu menolong orang lain dengan segala keterbatasannya. Oleh karena itu, ia menilai bahwa adanya *karāmah* pada seseorang tidak lantas menjadikan orang tersebut dapat menjadi *wasīlah* atau perantara kepada Allah SWT. Ibn Taymiyyah memperkuat pendapatnya dengan ayat al-Qur'an, yaitu ayat tentang larangan Nabi memohon ampunan bagi orang-orang musyrik;[46] Hadis, yaitu Hadis yang menyatakan bahwa Nabi sendiri berlepas tangan dari keadaan seorang hamba di hadapan Allah SWT;[47] perbuatan Sahabat, yaitu permintaan Sahabat kepada nabi untuk memohon hujan kepada Allah SWT. Dari perbuatan Sahabat tersebut, Ibn Taymiyyah menyimpulkan bahwa *Tawssul* boleh dilakukan hanya kepada Nabi, dan

---

[44] Q.S. az-Zumar 39:38.

[45] Abu Zahrah, *Tārikh Al-Madhāhib al-Islāmiyyah Fi al-Siyāsah Wa al-'Aqāid Wa Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*, 192.

[46] Q.S. al-Taubah, 9:113

[47] Redaksi Hadis tersebut adalah (فإني لا أغنى عنكم من الله شيئا). Hadis ini berkaitan dengan turunnya ayat (و أنذر عشيرتك الأقربين) yang memerintahkan Nabi untuk mulai menyerukan dakwah secara terang-terangan kepada keluarga besarnya, bani Quraiys. Selebihnya lihat, Hadis riwayat Muslim, no. 337, *kitāb al-īmān*, "Jāmi' al-Sunnah Wa Shurūḥihā-Ṣahīh Muslim," accessed January 18, 2020, http://hadithportal.com/index.php?show=hadith&h_id=337&uid=0&sharh=10000&book=31&bab_id=87.

hanya saat Nabi hidup, bukan setelah wafatnya. Dalam kaitanya dengan *tawasul*, Ibn Taymiyyah hanya memperbolehkan doa dari orang yang masih hidup untuk meminta rahmat Allah SWT.[48]

Dalam persoalan yang menyangkut tauhid dan perilaku seorang Muslim, Ibn Taymiyyah meyakini bahwa tauhid tidak hanya sebatas ekspresi keyakinan bertauhid dalam bentuk ucapan syahadat maupun ucapan kalimat tauhid "*lā ilāha illa Allāh*", melainkan harus meliputi dua aspek sekaligus, yaitu perkatan (*al-tauhīd al-qawli*) dan perbuatan (*al-tauhīd al-fi'liy*). Aspek pertama sebagaimana terkandung dalam Q.S. 112:1, dan aspek kedua dalam Q.S. 109:1-6. Pengakuan atas keesaan Tuhan adalah manifestasi dari *al-tauhīd al-qawli.* Adapun *al-tauhīd al-fi'liy* termanifestasi dalam gerak dan perilaku sehari-hari seorang Muslim. Selain itu, hal yang menjadi perhatian Ibn Taymiyyah dalam masalah tauhid adalah konsep *tawḥīd al-ulūhiyyah*. Tauhid ini lah yang menjadi alat ukur bagi seorang Muslim apakah dia masih berstatus Muslim dan bertauhid atau telah keluar dari tauhid, menjadi musyrik. Hal ini karena *tawḥīd al-rubūbiyyah* menurut Ibn Taymiyyah tidak jadi penentu keislaman seseorang. Sebaliknya, *tawḥīd al-rubūbiyyah* hanya menyangkut aspek keyakinan mengenai keesan Allah SWT dalam hal penciptaan dan pengatur alam raya. Keimanan seperti ini menurut Ibn Taymiyyah juga diyakini oleh kalangan kafir Quraisy, sehingga keyakinan tauhid yang otentik sangat dipengaruhi oleh kemurnian keyakinan seseorang pada hal *tawḥīd al-ulūhiyyah*.[49]

Dua aspek tauhid ini merupakan dua kesatuan yang tidak bisa terlepaskan dari keimanan seseorang. Seorang Muslim harus meyakini keduanya secara bersamaan. *Tawḥīd al-rubūbiyyah* yaitu mengesakan kekuasaan Allah SWT dalam hal penciptaan, memberi rizki, menghidupkan, mematikan dan hal-hal lainnya yang berkaitan dengan kehidupan makhluk-Nya. Sedangkan *tawḥīd al-ulūhiyyah* yaitu mengesakan Allah SWT dalam hal beribadah. Aspek tauhid yang kedua ini merupakan pintu masuk keislaman seseorang, sebagaimana juga sebagai pintu keluarnya seseorang dari Islam. Bagi Ibn Taymiyyah, kalangan yang menolak dakwah Nabi disebut sebagai musyrik karena mereka menolak aspek *tawḥīd al-ulūhiyyah,* meskipun mereka pada dasarnya sudah mengimani aspek *rubūbiyyah.* Argumen tersebut berlandaskan pada Q.S. 39:38 dan Q.S. 10:31. Ibn 'Abd al-

[48] Imam Muhammad Abu Zahrah, *Tārikh Al-Madhāhib al-Islāmiyyah Fi al-Siyāsah Wa al-'Aqāid Wa Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1996), 93.

[49] Hal inilah yang menjadi landasan pengkafiran umat Islam yang tidak sejalan dengan prinsip tersebut, sehingga mereka berhak untuk diperangi karena dianggap telah keluar dari Islam. selanjutnya lihat, Abd al-Hasan Hashim, "Al-Tawhid Wa al-Shirk Fi al-Fikr al-Tafkiry," 13.

Wahhāb menguatkan pendapat tersebut dengan argumen bahwa penyebab keingkaran mereka terhadap aspek ulūhiyyah inilah yang menjadikan kalangan kafir Quraisy diperangi Nabi, meskipun mereka telah mengimani aspek tauhid *rubūbiyyah.*[50]

Pada abad ke-18, Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhāb menggunakan diskursus tauhid sebagai solusi untuk mengeluarkan umat Islam dari stagnasi dan memurnikan Islam dari ekses negatif praktik spiritual kalangan sufi. Ia menolak otoritas tradisi dengan anggapan bahwa hal ini merupakan sumber sektarianisme dalam Islam. Sebaliknya, ia lebih memilih otoritas al-Quran dan Hadis. Selain itu ia juga mempunyai proyeksi politik untuk menyatukan berbagai suku di jazirah Arab dengan pondasi tauhid dan solidaritas keislaman yang menurutnya saat itu telah luntur oleh solidaritas kesukuan. Hal ini lah yang nantinya menjadi cikal bakal negara modern Arab Saudi.[51] Saat Muhammad Ibn Sa'ūd melakukan unifikasi kawasan jazirah Arab, Ibn 'Abd al-Wahhāb mengistilahkan usaha tersebut sebagai bentuk *al-tawḥīd al-siyāsi,* sehingga kalangan yang menentang unifikasi tersebut dinilai sebagai murtad dan menolak Islam.[52] Dikursus tauhid dan syirik yang Ibn 'Abd al-Wahhāb wacanakan pada dasarnya bukanlah hal yang baru. Diskursus tersebut merupakan kelanjutan dari pemikiran tauhid Ibn Taymiyyah.[53]

Karya-karya Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhāb dapat dikelompokkan dalam tiga kategori: *aqīdah*, *fiqh*, *sīrah*.[54] Porsi terbesar dari karyanya menyinggung permasalahan *tawḥīd* (pengakuan akan keesaan Tuhan), dengan penekanan terhadap masalah *kufr* dan *shirik*. Dalalm setiap pembahasan mengenai tauhid, Ia sangat ketat dan tidak mengambil sikap akomodatif. Hal ini terlihat dari sikapnya yang membagi umat Islam berdasarkan konsep tauhidnya ke dalam dua kategori: Muslim dan musyrik. Ia juga menentukan respon yang harus diambil oleh seorang Muslim berkaitan dengan kategorisasi tersebut: yaitu mencintai sesama Muslim dan membenci atau bahkan memerangi kalangan yang dianggap musyrik. Ibn 'Abd al-Wahhāb menilai bahwa seseorang Muslim dapat dikategorikan

---

[50] Hal ini berdasarkan perintah Q.S. 10:9. Lihat, Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhāb, *Al-Qawā'id al-Arba'*, Muallafāt al-Shaykh al-Imām Muhammad bin 'Abd al-Wahhāb (Saudi Arabia: Maktabah al-Su'ūdiyyah, 1976), 201.

[51] "Tawhid - Oxford Islamic Studies Online."

[52] Khālid al-Dakhīl, *Al-Wahhābiyyah bayna al-Shirk wa Taṣaddu' al-Qabīlah* (Beirut: Al-Shabakah al-'Arabiyyah li al-Abḥāth wa al-Nashr, 2013), 240.

[53] Abd al-Hasan Hashim, "Al-Tawhid Wa al-Shirk Fi al-Fikr al-Tafkiry," 13.

[54] Muhammad Ibn Abd al-Wahhab, *Muallafat Al-Shaykh al-Imam Muhammad Bin 'Abd al-Wahhab*, ed. Abd al-Aziz bin 'Abd al-Rahman al-Sa'id (Riyadh: Al-Maktabah al-Su'udiyyah, 1976), 5.

sebagai musyrik manakala ia mempunyai interpretasi yang berbeda darinya dalam masalah tauhid. Ajaran yang dibawanya juga sangat intoleran terhadap beberapa hal yang menyangkut perbedaan baik dalam pandangan maupun praktek keislaman dalam internal umat Islam. Hal ini terjadi, menurut Ahmad Dallal, karena ia memperluas aspek syirik, yang seharusnya berada pada domain keyakinan, hingga mencakup aspek perbuatan atau permasalahan *furū'*. Oleh karena itu, perbuatan seorang muslim yang pada dasarnya bersifat *furu'* dan fleksibel secara hukum menjadi kaku karena dinilai dengan kacamata *uṣul*.[55]

Gagasan reformasi keagamaan Ibn Abd al-Wahhab, yang selanjutnya melahirkan gerakan Wahhābiyyah muncul sebagai reaksi terhadap merebaknya beragam praktik keagamaan yang dianggapnya bid'ah dan merusak kemurnian agama, di antaranya seperti sikap penghormatan terhadap makhluk atau selain Allah yang termanifestasikan dalam bentuk mencari keberkahan dari para wali dan ziarah ke kuburannya sebagai bentuk pendekatan diri kepada Allah SWT. Selain itu, gerakan ini juga bertujuan untuk menghidupkan kembali mazhab Ibn Taymiyyah yang dinilai sebagai representasi mazhab Ahlul Hadis. Menurut Abu Zahrah, pada dasarnya kelompok ini tidak membawa persoalan baru dalam persoalan akidah. Wahhābiyyah hanya mengikuti, mengemukakan kembali, serta mengembangkan pendapat-pendapat Ibn Taymiyyah. Hanya saja dalam prakteknya, mereka cenderung lebih keras daripada Ibn Taymiyyah sendiri.[56]

Corak pemikiran gerakan *Wahhābiyyah* terlihat dalam beberapa hal berikut: pertama, pembatasan ibadah sesuai ketentuan al-Qur'an dan Hadis sebagaimana pandangan Ibn Taymiyyah dan ulama mazhab Hanbali. Mereka juga membatasi tradisi dengan batasan yang sempit, yaitu tradisi yang tidak keluar dari ketetapan al-Qur'an dan Hadis. Keluar dari Batasan tersebut berarti telah musyrik; Kedua, memperluas definisi bid'ah dan bagaimana penyikapan terhadap masalah tersebut. Mereka memperluas cakupan bid'ah sehingga mencakup banyak hal yang tidak menyangkut peribadahan, seperti ziarah kubur, tawassul, dan lain-lain. Dalam menyikapi bid'ah, mereka menyikapi dengan cara berdakwah sekaligus memerangi pelaku bid'ah. Hal ini tidak lepas dari pandangan mereka yang menilai bahwa bid'ah merupakan kemungkaran yang wajib disikapi baik dengan wacana maupun kontak fisik atau perang, sebagaimana perintah *amr al-ma'rūf wa nahyi al-munkar* dalam

[55] Ahmad Dallal, "The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850," *Journal of the American Oriental Society* 113, no. 3 (1993): 341–59, https://doi.org/10.2307/605385.

[56] Abu Zahrah, *Tārikh Al-Madhāhib al-Islāmiyyah Fi al-Siyāsah Wa al-'Aqāid Wa Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*, 252–53.

Q.S. 3:110.[57]; Ketiga, setiap keberhasilan ekspansi politik dan dakwahnya ke suatu daerah, mereka selalu menghancurkan dan meratakan bangunan, kubah dan kuburan para Sahabat dan para imam, serta masjid yang berada di samping kuburan tersebut. Mereka mendasarkan hal tersebut pada Hadis Nabi yang mengingkari tindakan bani Israil yang menjadikan kubur Nabi sebagai masjid. [58]

Dalam diskusinya mengenai hal yang masuk dalam domain *kufr* dan *shirk* berkaitan dengan *tawḥīd ulūhiyyah*, ia memasukkan beberapa keyakinan dan perbuatan yang dapat menjadikan seorang Muslim mendapat status kafir atau musyrik, di antaranya adalah: memohon atau meminta suatu hajat kepada orang sholeh yang telah meninggal, bertawassul, bersumpah atas nama mereka, membersembahkan kurban dan berdoa di kubur mereka, mengaitkan kepada orang yang telah meninggal adanya kekuatan untuk memberi suatu manfaat atau bahaya. Syirik juga mencakup hal-hal seperti percaya, memperaktekkan, belajar atau mengajarkan sihir, astrologi dan ilmu ramal, penggunaan jimat, melindungi ahli bid'ah dan berteman dengan non-Muslim, menyenyembah atau meminta kepada Tuhan lewat perantara makhluk. Selain itu, sikap memilih mazhab Asy'ariyyah daripada mazhab salaf, dan bersikap taklid tanpa sikap kritis juga dinilainya sebagai penyebab seseorang jatuh kepada kekufuran dan kesyirikan.[59]

Tauhid menurut Ibn 'Abd al-Wahhāb merupakan dedikasi peribadahan yang secara khusus hanya ditujukan kepada Tuhan, dan tanpa disertai adanya suatu bentuk kesyirikan atau asosiasi dengan makhluk. Pengakuan keimanan dalam bentuk syahadat tidak cukup untuk seseorang dalam berislam, karena menurutnya ada beda antara mengetahui kebenaran Tuhan (*ilm*), mengafirmasi (*tasdiq*), dan mempercayai kebenaran tersebut (*imān*). Dua hal pertama mungkin dilakukan bagi orang kafir atau musyrik, namun beda halnya dengan iman. Oleh karena itu, iman tidak hanya mencakup pengakuan saja, tetapi juga mencakup perbuatan. Iman juga melibatkan adanya perasaan harap (*rajā'*) dan takut (*khawf*) yang total pada Tuhan dalam diri seorang Muslim. Selain itu, keimanan juga harus

[57] Abu zahrah sendiri menilai bahwa dakwah dengan senjata tersebut tidak lepas dari unsur politik, mengingat peperangan yang dibangkitkan oleh al-Sa'ud juga tidak lepas dari sikap politik terhadap dinasti Utsmani. Selain itu, Adanya patronasi Gerakan tersebut dengan kekuatan politik klan al-Sa'ūd membuat Ibn Abd al-Wahhab mampu megeksekusi dakwah dengan kekuatan senjata dengan jargon penegakkan Sunnah dan pemusnahan Bid'ah Lihat Abu Zahrah, 250.

[58] Abu Zahrah, 252–53.

[59] Ahmad Dallal, "The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850," *Journal of the American Oriental Society* 113, no. 3 (1993): 350.

memunculkan sikap mencintai, membenci, dan membuat suatu ikatan persaudaraan dan pertemanan atau bahkan permusuhan karena Allah. [60]

Terkait persoalan ibadah, Ibn 'Abd al-Wahhāb membagi tauhid dalam dua kategori. Bagian pertama adalah *tawḥīd rubūbi*, yaitu mengimani keesan Tuhan sebagai pencipta dan pengatur alam raya. Ibn 'Abd al-Wahhāb meyakini bahwa *tawḥīd rubūbi* ini diyakini oleh semua orang, bahkan oleh kalangan musyrik Arab sebelum Islam. Menurutnya, Kaum kafir Quraisy pra-Islam pada dasarnya adalah pengikut ajaran Nabi Ibrahim; mereka mengakui adanya Tuhan, menyembah-Nya, dan mengimani bahwa ia adalah satu-satunya pencipta, pemberi hidup, mati dan rizki. Mereka menjalankan beragam bentuk syariat dan ibadah seperti haji, sedekah, zikir dan lain sebagainya. Namun, mereka melakukan syirik dalam beribadah, yaitu dalam bentuk menjadikan makhluk (malaikat, Nabi, orang sholeh, dan benda mati seperti batu dan pohon) sebagai perantara dalam memperoleh suatu maksud dan tujuan, meminta pertolongan, atau memperoleh derajat kedekatan (*qurbah*) di sisi Allah SWT, baik dalam bentuk doa, nazar, sembelihan, istighatsah, dan lain-lain. Oleh karena itu, tugas utama Nabi Muhammad adalah mengkoreksi kesalahan tersebut serta menjelaskan kepada umatnya bahwa segala bentuk pertolongan hanya ada dalam kuasa Allah, dan tidak satupun makhluk-Nya, baik malaikat maupun Nabi, mempunyai kemampuan akan hal tersebut.[61]

Bagian kedua adalah *tawḥīd ulūhiyyah*, yaitu mengesakan Allah SWT dalam hal ibadah. Tauhid ini merupakan penentu identitas keislaman seseorang. Hal ini meliputi pengakuan bahwa tiada Tuhan selain Allah SWT dan Muhammad adalah Rasul-Nya, menjauhi segala bentuk kesyirikan, mencurahkan segala ibadah hanya untuk Allah SWT dan meninggalkan bentuk peribadahan kepada selain-Nya, memutus segala bentuk hubungan dengan orang kafir dan memperlakukannya sebagai musuh. *Tawḥīd ulūhiyyah* juga mengharuskan sikap meninggalkan segala bentuk kesyirikan dalam ibadah dan memurnikan serta mengikhlaskan ibadah hanya kepada Allah SWT. Tauhid ini merupakan inti dakwah Nabi Muhammad SAW. Menurut Ibn 'Abd al-Wahhab, Allah SWT akan mengampuni seseorang yang mempunyai keyakinan mengenai *tawḥīd al-ulūhiyyah* kelak di hari kiamat. Sebaliknya, seseorang yang tidak memiliki keyakinan dalam hal ini, meskipun ia adalah ahli ibadah, ia tidak akan mendapatkan ampunan

[60] Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhāb, *Kashf Al-Shubhāt*, ed. Nāṣr bin 'Abdillah al-Ṭarīm, Muallafāt al-Shaykh al-Imām Muhammad bin 'Abd al-Wahhāb (Saudi Arabia: Maktabah al-Su'ūdiyyah, 1976), 178; Dallal, "The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850," 1993, 351.

[61] Ibn 'Abd al-Wahhāb, *Kashf Al-Shubhāt*, 155. Dallal, "The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850," 1993, 351.

tersebut. Hal ini karena keterikatan dengan selain Allah SWT tersebut merupakan dosa syirik yang tak terampuni, yang dosanya lebih besar dari dosa berzina dan membunuh jiwa seseorang. Syirik saat yang ada di masyarakat Muslim banyak mengambil bentuk dalam ibadah atau perbuatan yang bertujuan untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT.[62]

Tawḥīd ulūhiyyah, yang merupakan manifestasi dari kalimat tauhid, *Lā ilāha illā Allāh*, menurut Ibn 'Abd al-Wahhāb, mengandung dua dimensi: pertama, penetapan, *ifrādillah bi al-ta'alluq*, yaitu menetapkan kecenderungan hati dan segala bentuk ibadah hanya kepada Allah SWT; kedua, pengingkaran, *al-kufr bimā yu'bad min dūnillāh wa al-barā'ah minhu,* yaitu mengingkari dan berlepas diri dari segala bentuk sesembahan selain-Nya, sekaligus meniadakan segala bentuk sekutu baik dalam hal ibadah maupun dalam hal kekuasaan.[63] Kedua hal ini menuntut seorang Muslim untuk meyakini kebenaran ajaran, mentaati perintah dan menjauhi larangan-Nya, serta tidak beribadah kecuali dengan apa yang telah disyari'atkan. Selain itu, seorang Muslim juga berkewajiban memusuhi *ṭāghūt*, yaitu segala bentuk sikap yang melampui batas dan ketetapan yang telah digariskan oleh syara'.[64] Keyakinan mengenai *tawḥīd ulūhiyyah* juga harus diikuti dengan dua hal: pertama, pengetahuan tentang hakikat syirik. Kedua, mempunyai sikap *barā'a*, yaitu berlepas diri dari golongan kafir dan kekufuran, baik dalam sikap maupun perkataan. Ahmad Dallal menyimpulkan bahwa konsep *tawḥīd* Ibn 'Abd al-Wahhāb terkait erat dengan sebuah sikap penyangkalan. Sikap ini sekaligus berfungsi sebagai sebuah bentuk inisiasi intelektual seseorang untuk masuk dalam gerakan Wahhābiyyah. Bagi yang belum melakukan hal tersebut masih dianggap berdosa karena keimananya masih mengandung syirik.[65]

Dalam uraiannya mengenai konsep *tawḥīd ulūhiyyah*, Ibn 'Abd al-Wahhāb tidak berhenti pada tataran wacana, ia juga mengejawantahkan pemahamannya tentang tauhid ke dalam aksi tauhid, dengan memerangi dan memberantas segala bentuk kesyirikan. Wacana tauhidnya pun menegaskan

---

[62] Q.S. 72:17, 13:14. Ibn 'Abd al-Wahhāb, *Kashf Al-Shubhāt*, 156–57; Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhāb, *Risālah Fī Tauhīd Al-'Ibādah*, Muallafāt al-Shaykh al-Imām Muhammad bin 'Abd al-Wahhāb (Saudi Arabia: Maktabah al-Su'ūdiyyah, n.d.), 398–99.

[63] Ibn 'Abd al-Wahhāb, *Kashf Al-Shubhāt*, 157–58.

[64] Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhāb, *Thalāthat Al-Uṣūl*, Muallafāt al-Shaykh al-Imām Muhammad bin 'Abd al-Wahhāb (Saudi Arabia: Maktabah al-Su'ūdiyyah, 1976), 190–95.

[65] Dallal, "The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850," 1993, 351.

bahwa kesempurnaan iman tidak bisa tercapai tanpa adanya sikap memusuhi atau pengingkaran terhadap kalangan yang tidak sempurna keimanannya, yang biasanya mengambil bentuk dengan permusuhan terhadap kalangan Muslim sendiri yang dinilai ibadahnya masih bercampur dengan unsur kesyirikan atau kekufuran. Hal ini lantas menjustifikasi tindakan memerangi sesama Muslim. Ia berargumen bahwa memerangi sesama Muslim adalah hal yang sah sebagaimana terjadi pada zaman Abu Bakar, di mana peperangan pertama setelah Nabi wafat merupakan perang yang ditujukan kepada sesama Muslim yang menolak membayar zakat. Ibn 'Abd al-Wahhāb menilai bahwa memerangi sesama Muslim merupakan bagian dari keimanan itu sendiri. Selain itu, Ibn 'Abd al-Wahhāb juga memperkuat tindakannya dengan argumen bahwa syirik pada zamannya lebih berat dibanding syirik pada masa Arab-jahiliyyah. Hal ini karena objek kesyirikan di zamannya adalah orang yang tidak sepenuhnya terjaga dari dosa, dan kesyirikan tersebut terjadi baik pada masa suka maupun duka. Adapun syirik pada masa Nabi, objek mereka adalah benda mati, dan mereka melakukannya hanya pada waktu senang saja.[66]

Di sini dapat disimpulkan bahwa Ibn 'Abd al-Wahhāb merumuskan konsep status keislaman secara sempit, di mana seseorang akan kehilangan status tersebut manakala ia lalai menjalankan kewajiban yang bersifat perbuatan. Hal ini karena Ibn 'Abd al-Wahhāb tidak membatasi keimanan sebatas keyakinan saja, tapi juga meliputi ucapan dan perbuatan atau dikenal dengan tauhid *fi'ly*. Pada dasarnya, tidak semua ulama sependapat dengan hal tersebut. Ada kalangan yang membatasi keimanan hanya meliputi aspek keyakinan atau hanya sebatas pengakuan atas keesaan Tuhan yang terucap lewat kalimat syahadat dan kalimat tauhid saja. Dengan hal ini, keimanan sudah sah meski belum disertai adanya implementasi keimanan dalam bentuk perbuatan. Sebaliknya, Ibn 'Abd al-Wahhāb memperluas cakupan syirik dalam masalah tauhid, di mana persoalan tersebut pada dasarnya lebih terkait dengan persoalan keyakinan atau *uṣūl*, namun Ibn 'Abd al-Wahhāb banyak mengaitkannya dengan persoalan *furū*. Hal inilah yang kemudian menjadikan seseorang mudah dinilai musyrik atau kafir hanya karena suatu kesalahan yang bersifat *fi'ly* dan bukan *i'tiqādiy*. Hal ini lantas menimbulkan penilaian di kalangan ulama bahwa permasalahan yang ia gagas dalam persoalan tauhid merupakan sumber perpecahan dalam umat.

[66] Ibn 'Abd al-Wahhāb, *Kashf Al-Shubhāt*, 172–76; Dallal, "The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850," 1993, 351.

BAB III
KONSEP TAUHID *ULŪHIYYAH* DALAM PERSPEKTIF JA'FAR AL-SUBHĀNI

Pembahasan bab ketiga ini akan meliputi kajian tentang konstruksi *tawḥīd ulūhiyyah* dalam perspektif Ja'far al-Subḥāni, dan bagaimana konsepsi tauhid tersebut mempengaruhi pemaknaan terhadap isu-isu yang terkait, seperti permasalahan hakikat ibadah dan syirik. Sebelum memasuki pembahasan inti, penulis akan menghadirkan terlebih dahulu biografi mengenai Ja'far al-Subḥānī, latar belakang sosial-kultural dan intelektual yang menjadi *milieu* pembentuk pribadinya. Setelah pembahasan aspek biograif al-Subahāni, penulis juga menghadirkan uraian tentang historisitas relasi antara Syiah Imamiah dan gerakan dakwah Wahabi. Pengetahuan mengenai aspek tersebut dapat membantu memberi pemahaman terhadap motif dan tujuan di balik penulisan karyanya.

A. Ja'far al-Subḥāni: Sketsa biografis

Āyatullah al-'Uẓma[1] Ja'far bin Muhammad Husayn al-Subḥāni al-Khayābāni al-Tabrīzī atau yang lebih dikenal dengan nama Ja'far al-Subḥāni lahir pada tahun 1929 M/ 1347 H di kota Tabriz, Iran. Ia berasal dari keluarga yang teguh memegang ajaran Islam dan mempunyai tradisi keilmuan Islam yang kuat. Ayahnya adalah Āyatullah Muhammad Husayn al-Subḥāni al-Khayābāni (w. 1972 M/1392 H), seorang ulama ahli fikih kenamaan di Tabriz yang mendedikasikan lebih dari sebagian besar hidupnya untuk dunia pendidikan Islam di kota tersebut. Ia mulai pendidikan dasarnya di Tabriz.

[1] *ayātullāh* adalah gelar tertinggi sekaligus lisensi keulamaan (*ijāzah al-ijtiḥād)* yang diperoleh setelah melewati pendidikan agama di hawzah. Hal ini diperoleh dengan pertimbangan dua aspek kualifikasi: intelektual dan spiritual. Gelar tersebut pada tahap selanjutnya mendapat tambahan gelar baru seiring perkembanganya kualifikasi dan pengaruh sang mujtahid, baik dalam ranah keilmuan maupun sosial-keagamaan. Ketika *ayātullāh* telah menjadi panutan para *muqallid* maka ia menjadi *ayātullāh uzmā.* jika ia mempunyai kepakaran dalam bidang selain fikih, maka ia mendapat gelar tambahan *'allāmah.* Adapun gelar tertinggi di atas berbagai gelar tersebut adalah *imām,* yang dulu hanya diberikan kepada para Ahlul Bait yang dipandang maksum, namun kemudian diberikan secara simbolik kepada Sayyid Rūhullah Musāwī Khumaynī (w. 1410 H/ 1989 M). Muhsin Labib Assegaf, "Hierarki Dan Jenjang Keulamaan Dalam Tradisi Syiah Ahlulbait Indonesia," accessed March 17, 2020, https://www.ahlulbaitindonesia.or.id/berita/index.php/s13-berita/c98-dunia-islam/hierarki-dan-jenjang-keulamaan-dalam-tradisi-syiah/.

Setelah menyelesaikan jenjang dasar, ia melanjutkan pendidikannya pada madrasah al-Ṭālabiyyah untuk jenjang *al-muqaddimāt* dan *al-Suṭūh*. Selain itu, ia juga aktif mengajar pada *maktab al-marhūm* Mirzā Mahmūd Fāḍil. Dalam masa pendidikanya di jenjang *al-muqaddimāt*, ia mempelajari kitab-kitab tingkat tinggi dalam bidang ilmu kesilaman seperti fikih, ushul fikih, ilmu sastra, linguistik, dan ilmu logika. Selain itu ia juga menulis dua buah karya: *mi'yār al-fikr* dalam ilmu logika dan *muḥadhab al-balāghah* dalam bidang badi', bayan dan balaghah.[2]

Setelah perang dunia pertama, Iran menjadi tempat perebutan dominasi antara tiga kekuatan besar: Inggris, Turki Usmani dan Rusia. Rusia sendiri telah mulai menginvasi kawasan utara Iran, termasuk Tabriz, sejak 1915, yang kemudian mendapatkan perlawanan dari Turki Usmani yang juga menginvasi daerah tersebut. Konflik Turki-Rusia di Tabriz meski telah berakhir kurang lebih pada tahun 1918 pada dasarnya tidak pernah benar-benar selesai. Hal ini karena Tabriz tidak pernah lepas dari pengaruh dua kekuatan tersebut, yang selanjutnya menimbulkan konflik inter-etnik di kalangan penduduk Tabriz, seperti munculnya aliran, partai dan organisasi yang berhaluan Bolshevik dan komunisme, dan anti-komunisme. Tabriz bahkan pernah menjadi rumah besar bagi organisasi komunis di Iran.[3] Konflik antar kekuatan politik yang tidak pernah reda ini membuat Tabriz selalu rawan dengan instabilitas politik, yang pada akhirnya mempengaruhi kondusifitas suasana pendidikan di sana. Oleh karena itu, pada tahun 1947, Ja'far bermigrasi ke kota Qom[4] dan masuk ke dalam pusat studi tinggi ilmu agama *Hawzah 'Ilmiyyah* untuk melanjutkan studinya pada jenjang *al-sutūh*.[5]

---

[2] *Lamhah 'an Hayat Ayatullah Ja'far al-Subhani* (Qom: Muassasah Imam al-Shadiq, 2014), 8.

[3] "The Bolshevik Revolution and the Genesis of Communism in Iran, 1917–1920: Central Asian Survey: Vol 11, No 3," 74–75, accessed March 17, 2020, https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/02634939208400780.

[4] Qom sendiri merupakan salah satu kota suci umat Syiah dan mempunyai corak keagamaan tradisional yang kuat. Kota ini juga menjadi salah satu pusat pembelajaran mazhab Imamiah. Farhad Khosrokhavar, "The New Religiosity in Iran," *Social Compass* 54, no. 3 (September 1, 2007): 453, https://doi.org/10.1177/0037768607080842.

[5] Hawzah atau yang dikenal dengan *al-hawzah al-'ilmiyyah* sendiri merupakan lembaga pendidikan tradisional yang berfungsi mengkader ulama dalam mazhab Ja'fari, dan menyiapkan kader yang mampu berijtihad dalam ranah keagamaan. Hawzah kebanyakan berlokasi di sekitar makam para tokoh Syiah terkemuka, dan *hawzah* yangpaling terkemuka di antaranya terdapat di kota Najaf, Qom, Karbala, Mashhad, dan Damaskus. Sistem ini dulunya berdiri secara mandiri

Selama di Qom, ia memperdalam keilmuannya dalam bidang fikih dan ushul fikih dengan para ulama besar *marāji' al-dīn.*[6] Salah satu guru yang memberikan warna harmonisasi Sunni-Syiah pada corak pemikiran ja'far al-Subḥāni adalah *Āyatullah al-'uẓma* Muhammad Husayn al-Barūjardy (w. 1961 M). Dalam membentuk karakter keilmuan, gurunya, Husayn al-Barūjardy selalu menekankan pentingnya tradisi penelusuran pendapat dan fatwa-fatwa para ulama terdahulu, baik dari kalangan Syiah maupun Sunni. Penelusuran tersebut juga harus disertai dengan penguasaan sanad periwayatan yang menjadi landasan fatwa-fatwa tersebut, serta kemampuan mengidentifikasi *ushūl masāil* dari fatwa-fatwa tersebut. Corak harmonisasi tersebut juga ia dapatkan dari Sayyid Rūhullah al-Mūsawi al-Khūmayni (w. 1989 M), yang merupakan pendiri Republik Islam Iran dan pemimpin besar revolusi Iran tahun 1979.[7]

Al-Khūmayni sendiri selalu menekankan bahwa revolusinya bertujuan membangun persatuan. Hal ini terlihat dari corak ideologi negara yang dia bangun. Al-Khūmayni mendasarkan ideologi negaranya pada persatuan umat Muslim (*tawḥīd al-ummah*). Ia menentang bentuk nasionalisme kebangsaan, dan lebih cenderung menonjolkan identitas keislaman di atas identitas kebangsaan. Hal ini karena baginya nasionalisme identik dengan kerusakan, westernisasi, dan disintegritas serta permusuhan antar umat Muslim. Ia juga menentang pertikaian antara Sunni dan Syiah, dan menilai bahwa permusuhan tersebut lebih berbahaya dari nasionalisme itu sendiri. Aspek pemikiran rekonsiliasi Al-Khūmayni tentunya berdampak

dan tidak terikat dengan pemerintah, bahkan menjadi oposisi yang vokal terhadap pemerintah. Namun, setelah revolusi Iran, selain popularitasnya yang semakin meningkat, *hawza* juga mengalami perubahan yang signifikan, adanya modernisasi sistem, hingga birokratisasi, yaitu meleburnya *hawzah* menjadi bagian dari pemerintahan dan menjadi bagian dari sistem birokrasi negara. Lihat, Frida A. Nome and Kari Vogt, "Islamic Education in Qom:," *Acta Orientalia* 69 (2008): 36; *Lamhah 'an Hayat Ayatullah Ja'far al-Subhani*, 8; Ahmad Rofi' Usmani, *Jejak-Jejak Islam: Kamus Sejarah Dan Peradaban Islam Dari Masa Ke Masa* (Yogyakarta: Bentang Pustaka, 2015), 155.

[6] *Marāji' al-dīn* atau disebut juga dengan *marāji' al-taqlīd* merupakan sebutan bagi para *fuqahā*' yang dinilai berkompeten dalam melakukan formulasi hukum dalam mazhab Imamiah. Mereka menjadi panutan bagi kalangan awam atau *muqallid* yang tidak memiliki kemampuan tersebut. Lihat, Nashir Makarim Syirazi, *'Aqīdatunā*, trans. Umar Shahab (Jakarta: Nur al-Huda, 2012), 98.

[7] *Lamhah 'an Hayat Ayatullah Ja'far al-Subhani*, 11.

kepada Ja'far, sehingga karakter harmonisasi *al-tawfīq bayn al-Sunnah wa al-Shī'ah* terlihat dalam diri Ja'far dan karya-karyanya.[8]

Selain memperdalam ilmu yang berkaitan dengan hukum Islam, Ja'far juga gemar dan memperdalam *'Ulūm al-'Aqliyyah* seperti filsafat, ilmu kalam dan ilmu *manṭiq*. Di antara kitab yang pernah ia perdalam adalah *Qawā'id al-'Aqāid* karya *al-'Allāmah al-Ḥilly* di bawah bimbingan gurunya, salah satu ulama kenamaan di Tabriz al-Sayyid Muḥammad al-Badkūbah Ay (w. 1970 M). Adapun saat ia menempuh pendidikan di *Ḥauzah 'Ilmiyyah* di Qom, ia memperdalam lagi *'Ulūm al-'Aqliyyah* dengan mengkaji ilmu *manṭiq* dan filsafat di bawah bimbingan Muhammad Husayn al-Ṭabāṭabā'i (w. 1981 M), penulis tafsir *al-Mīzan* yang sekaligus merupakan filsuf dan pemikir kenamaan Syiah di era kontemporer. Salah satu karya yang Ja'far hasilkan selama belajar di Qom dalam bidang filsafat adalah *Uṣūl al-Falsafah*.[9]

Kesibukan Ja'far al-Subḥāni di Qom tidak hanya memperdalam ilmu. Ia juga menghabiskan waktunya untuk mengajar di institusi tersebut, baik dalam bidang hukum Islam, seperti fikih, ushul fikih, maupun dalam bidang teologi, seperti filsafat Islam, kalam dan akidah. Dia mengajar dari mulai pelajaran-pelajaran pemula, *durūs al-muqaddimāt*, hingga mengajar pada tingkat lanjutan.[10] Beberapa literatur dalam bidang fikih dan ushul fikih yang dia ajar adalah *al-Lum'ah al-Dimashqiyyah* karya Muhammad bin Makkīal-Jizzīnī al-'Amili (w. 1965) *faqīh* mazhab Imamiah yang terkenal dengan sebutan al-Shahīd al-Awwal; *Farāiḍ al-Uṣūl* dan *al-Makāsib* karya Murtaḍā al-Anṣārī (w. 1864). Dalam bidang filsafat Islam, ia mengajar kitab *Sharh al-Manẓūmah* karya Murtaḍā al-Muṭahharī (w.1979 M). Kelas kajian dalam bidang hukum Islam yang ia pegang di *hawzah* saat ini merupakan kajian yang populer, dan selalu dihadiri oleh ratusan pelajar. Dari aktifitas

[8] Ia membagi kriteria negara dalam dua kategori, penjajah (*mustakbarīn*) dan terjajah (*mustaḍ'afīn*). Salah satu tujuan revolusinya adalah mewujudkan kemerdekaan negara-negara yang tertindas. Lihat, Dr Christin Marschall, *Iran's Persian Gulf Policy: From Khomeini to Khatami* (Routledge, 2003), 11–12.

[9] *Lamhah 'an Hayat Ayatullah Ja'far al-Subhani*, 12.

[10] Pendidikan dalam hauzah terdiri dari tiga jenjang: Pertama, *al-muqaddimāt* (kelas pemula) dan *al-sutūḥ* (kelas pertengahan), yang dapat ditempuh selama tujuh tahun. Jenjang ini difokuskan pada pelajaran dasar seperti tata bahasa arab, retorika dan logika. Kedua, jenjang *al-fuḍal*, di mana para pelajar mulai mendalami metodologi pengujian dalil, sumber primer Islam, dan ushul fikih. Ketiga, *al-bahth al-khārij (*kelas lanjutan), yaitu tingkatan yang langsung diajar oleh para mujtahid terkemuka. Lihat, Ashk Dahlen, *Islamic Law, Epistemology and Modernity: Legal Philosophy in Contemporary Iran* (Routledge, 2004), 91; Usmani, *Jejak-Jejak Islam: Kamus Sejarah Dan Peradaban Islam Dari Masa Ke Masa*, 155.

mengajar tersebut, Ja'far menulis puluhan *kitab al-taqrīrat* dalam baik dalam bidang hukum Islam, fikih, ushul fikih, maupun dalam bidang filsafat, teologi dan pemikiran Islam.[11]

Dalam mengulas pembahasan fikih, al-Subḥāni sangat memperhatikan para *rijāl* dalam *sanad* riwayat yang digunakan oleh para *fuqāhā* terdahulu dalam berdalil. Ia juga mengaitkan persoalan tersebut dengan disiplin ushul fikih, hal ini dengan cara menyebutkan beragam pandangan dari para *ushuliyyūun* serta memberikan komparasi, kritik dan *tarjīh* atas pandangan tersebut, atau dalam kesempatan tertentu, ia juga memakai pendapat kontemporer yang menurutnya lebih tepat untuk konteks hukum Islam masa kini. *Rijāl* di sini adalah kalangan terdekat yang menjadi transmisi Hadis dan membantu perjuangan para Imam, dari mulai Imam pertama hingga Imam ke-sebelas, termasuk di dalamnya kalangan wanita yang meriwayatkan Hadis dari Nabi, dan kalangan yang menolak kekhalifahan Abu Bakar.[12]

Modernisasi Reza Shah Pahlavi (w. 1944) yang bersifat sekuler di Iran turut membawa pengaruh barat dalam aspek yang luas, salah satunya adalah menjadikan gagasan kebangkitan perempuan di Barat menjadi standar baru bagi moralitas dan modernitas perempuan di Iran, dari cara berpakaian, gaya rambut, make-up, kehadiran wanita di ruang publik dan lain-lain. Untuk mempopulerkan gagasan tersebut, represntasi wanita Iran dengan gaya barat (*kharcji*) banyak menghiasi majalah dan surat kabar, yang mana dinilai oleh para agamawan sebagai perusak pikiran dan akhlak remaja. Berangkat dari keprihatinan atas hal tersebut, al-Subḥāni menginisiasi munculnya majalah *durūs min maktab al-Islam* yang menyasar kalangan remaja dengan konten keagamaan kekinian. Hal ini bertujuan mendekatkan para remaja kepada agama dan ajaran-ajarannya. Edisi perdana majalah bulanan ini muncul untuk pertama kalinya pada bulan November 1958, sedangkan edisi terakhir terbit pada juli 2009. Ia juga sekaligus menjadi editor dan pengampu rubrik keagamaan pada majalah tersebut, seperti rubrik fatwa (tanya jawab seputar isu keagamaan sehari-hari) dan tafsir.[13]

---

[11] *Lamhah 'an Hayat Ayatullah Ja'far al-Subhani*, 13–14.

[12] Andrew J. Newman, *The Formative Period of Twelver Shi'ism: Hadith as Discourse Between Qum and Baghdad* (Routledge, 2013), 52–53; *Lamhah 'an Hayat Ayatullah Ja'far al-Subhani*, 15.

[13] Modernisasi ini juga turut merubah beragam aspek mengenai perempuan di Iran, seperti batas pernikahan, hak dan posisi perempuan di depan hukum, konsepsi diri, dan lain-lain. Janet Afary, *Sexual Politics in Modern Iran* (Cambridge University Press, 2009), 30; Manata Hashemi, *Coming of Age in Iran: Poverty and*

Dalam dunia politik, ketika revolusi tahun 1970 meletus di Iran, al-Subḥāni juga ikut dengan barisan ulama di Iran untuk bersama-sama menurunkan sistem monarki Iran. Setelah revolusi berakhir, ia terlibat dalam merumuskan undang undang dasar Republik Islam Iran pasca revolusi. Ia juga terjun dalam dunia politik, dan berhasil terpilih sebagai senator mewakili daerah bagian Tabriz dan Azerbaijan bagian timur. Hal ini kemudian menjadikannya masuk dalam dewan pakar perumusan undang undang Islam baru untuk Iran. Ia terlibat ke dalam dunia politik ini karena rasa tanggungjawabnya terhadap tanah air, selain juga karena dorongan gurunya al-Imām al-Khūmaynī yang berpandangan bahwa terjun ke politik merupakan tugas syar'i seorang ulama. Al-Khūmayni sendiri berpandangan bahwa ulama merupakan pondasi penting bagi transformasi suatu negara. Hal ini menjadikan ulama mejadi agen sosial yang sangat berperan di balik revolusi, dan menjadi kekuatan penentu dalam aspek perpolitikan Iran. [14]

Salah satu aspek yang menjadi karakter sejarah politik di Iran adalah keterlibatan para ulama dalam aktivitas politik. Beragam kejadian penting dalam sejarah politik seperti gerakan protes tembakau pada 1891-1892, revolusi konstitusional pada 1906-1911, Gerakan nasionalisasi minyak pada 1950an, hingga Revolusi Iran pada 1978-1979 tidak pernah lepas dari keterlibatan kalangan ulama. Para ulama Iran memiliki kepedulian terhadap rakyat, dan secara kolektif menentang ketidakadilan dan kelaliman pemerintah. Sikap opsisi terhadap tiran merupakan karakter dasar dari Syiah. Revolusi Iran selain sebagai bentuk perlawanan terhadap pemerintah, juga sebagai bentuk protes terhadap dominasi Barat dan kultur Barat dalam dunia Islam. Aktivisme politik kalangan ulama tersebut tidak lepas dari konsep Imamah. Imamah sendiri merupakan tema dominan dalam diskursus keagaman Syiah. Salah satu hal yang berkaitan dengan Imamah adalah kesatuan otoritas politik dan keagamaan, dan legitimasi kekuasaan politik melalui agama.[15]

---

the Struggle for Dignity (NYU Press, 2020), 10; *Lamhah 'an Hayat Ayatullah Ja'far al-Subhani*, 17.

[14] *Lamhah 'an Hayat Ayatullah Ja'far al-Subhani*, 17; Agah Hazır, "Beyond Religion: Ulama and Politics in Pre-Revolutionary Iran," *The Journal of Iranian Studies* Vol. 1, No:2 (2018): 41.

[15] Mansoor Moaddel, "The Shi'i Ulama and the State in Iran," *Theory and Society* Vol. 15, no. 4 (1986): 519–56; Badarussyamsi, *Fundamentalisme Islam; Kritik atas Barat* (Lkis Pelangi Aksara, 2015), 85–86; Willem M. Floor, "The Revolutionary Character of the Iranian Ulama: Wishful Thinking or Reality?," *International Journal of Middle East Studies* 12, no. 4 (1980): 501–24.

Al-Subhani mendirikan *muassasah* al-Imam al-Ṣadiq pada tahun 1980 dan berpusat di kota Qom, sebuah Lembaga *think-tank* yang berkecimpung dalam sektor penerangan budaya, pendidikan, dan keagamaan. Lembaga ini mempunyai perhatian besar pada aspek teologi Islam. Hal ini karena permasalahan akidah merupakan kunci bagi peningkatan wawasan keislaman seseorang. Salah satu tujuan lembaga ini adalah menjawab *syubhāt* tentang Islam, khususnya pemahaman mazhab Syiah, yaitu dengan mengklarifikasi dan menjawab beragam tuduhan yang salah atas ajaran Syiah, baik dari kalangan barat maupun timur (internal umat Islam sendiri), dan membendung penyebaran pemikiran-pemikiran Islam yang jumud, radikal, penuh kekerasan dan sarat dengan pesan perpecahan, selain juga merespon beragam persoalan baru dalam hal teologi dan filsafat agama di dunia barat. Berdirinya Lembaga ini tidak lepas dari semakin meningkatnya sentimen dan disinformasi terhadap kalangan Syiah, terutama setelah suksesnya revolusi Iran.[16]

Bentuk pembelaan terhadap ajaran Syiah ini di antaranya berbentuk karya-karya yang ditujukan untuk menjawab tuduhan kalangan Wahabi terhadap tradisi keagamaan Syiah. Al-Subḥānī menilai ajaran Wahabi merupakan antitesis persatuan Islam karena dinilai banyak mengobarkan perpecahan, *a'dā al wihdah al-islāmiyyah wa du'āt al-tafriqah*, lewat penafsirannya dalam masalah tauhid, syirik dan bid'ah.[17] Beberapa karya al-Subhani yang berkaitan dengan tema tersebut adalah sebagai berikut: *al-wahhābiyyah fī al-Mīzān, al-'Aqīdah al-Islāmiyyah, al-Inṣāf fī Masāil dām fīha al-Khilāf, al-Fikr al-Khālid fi Bayāni al-'Aqāid, al-Wahhābiyyah bayna al-Mabāni al-Fikriyyah wa al-Natāij al-'Ilmiyyah Buhuts fi al-Milal wa al-Nihal: Ḥayāh Ibn Taymiyyah wa Ibn 'Abd a-Wahhāb wa 'Aqā'idihuma*, *al-Tawassul aw al-Istighāthah bi al-Arwāh al-Muqaddasah* .[18]

---

[16] Disinformasi tersebut diantaranya datang dari Saudi Arabia. Carioli menilai bahwa aspek ideologis dan corak keagamaan sangat mempengaruhi struktur relasi kedua negara tersebut. Keberhasilan revolusi Iran menimbulkan kekhawatiran bagi Saudi Arabia akan masuknya gelombang revolusi ke dalam internal politik Saudi Arabia. Corak politik anti-instabilitasnya berusaha membendung pengaruh revolusi Iran dengan beragam cara, salah satunya lewat wacana keagamaan. Lihat, Luíza Gimenez Cerioli, "Roles and International Behaviour: Saudi–Iranian Rivalry in Bahrain's and Yemen's Arab Spring," *Contexto Internacional* 40, no. 2 (August 2018): 295–316, https://doi.org/10.1590/s0102-8529.2018400200010; *Lamhah 'an Hayat Ayatullah Ja'far al-Subhani*, 22.

[17] Ja'far al-Subḥāni, *Al-Wahhābiyyah Bayna al-Mabāni al-Fikriyyah Wa al-Natāij al-'Amaliyyah* (Qom: Muassasah al-Imām al-Ṣādiq, 2005), 25.

[18] Dalam beberapa bukunya, kelompok yang dimaksud di sini adalah kelompok Wahabi. Menurut kalangan syiah, beragam hal yang dilakukan oleh ulama

Al-Subḥānī merupakan penulis yang produktif. Ia telah menulis banyak karya dalam beragam disiplin ilmu, yang terkelompokkan dalam empat kategori: Hadis (*al-rijāl)*; Kalam yang meliputi akidah, *firāq wa madhāhib* dan filsafat; fikih dan ushul fikih; tafsir. Dalam bidang tafsir, ia menulis *Mafāhīm al-Qur'ān,* karya ini adalah ensiklopedia tafsir tematik dalam sepuluh jilid. Karya ini pada awalnya adalah kumpulan tulisan-tulisannya yang bergenre tafsir di majalah *Maktab Islām,* yang kemudian disatukan dan disempurnakan dalam bentuk karya tafsir. *Al-Bayān al-Khālid* atau *Manshur Jāwīd,* adalah karya keduanya dalam bidang tafsir dan ditulis dalam bahasa Persia. Langkanya khazanah karya tafsir yang ditulis dalam bahasa Persia mendorongnya untuk menulis tafsir dalam bahasa tersebut. Karya lainnya dalam bidang tafsir adalah *al-Qur'an wa al-Tafsīr al-Mauḍū'i.*[19]

Adapaun karya al-Subḥānī dalam hal fikih dan suhul fikih di antaranya adalah: *Al-As'ilah wa al-Ajwibah,* kompilasi fatwanya dalam menjawab seputar isu keagamaan yang terbit secara berkala dalam majalah *Maktab Islām*; *al-Mūjaz fī Ushūl al-Fiqh* dan *al-Wasīṭ fī ilm al-Ushūl.* adalah dua karyanya dalam bidang ilmu ushul fikih. Karya lainnya dalam bidang hukum Islam adalah beberapa kitab yang ia tulis dalam bentuk *taqrīrāt* seperti *al-Maḥṣūl fī 'Ilm al-Uṣūl* dan *Irshād al-'Uqūl ilā 'Ilm al-Uṣūl.* Adapun beberapa artikel yang pernah al-Subḥāni tulis dalam bidang fikih adalah *Tạtawwur Uṣūl al-Fiqh 'inda al-Syī'ah al-Imāmiyyah*, dan *al-Fiqh al-Islamī wa Adwāruhu al-Tārīkhiyyah.*[20]

Karyanya dalam pemikiran dan teologi Islam di antaranya adalah: *Muhādarāt fī al-Ilāhiyyāt,* karya ini terdiri dari empat volume; *Buhūth fī al-Milal wa al-Nihal,* karya ini adalah ensiklopedia yang memuat beragam mazhab pemikiran dalam Islam. Ia tidak hanya sekedar mengumpulkan beragam pemikiran para mazhab tersebut, namun juga mengkritik dan menakar kebenaran faham dan keyakinan mazhab tersebut dengan berlandaskan Qur'an, Hadis dan akal. Karya lainnya adalah *Iqṣa' al-'Aql 'an Sāhat al-Aqāid wa al-Ma'ārif al-Ilāhiyyah Khasārah Fāḍihah*, *al-Falsafah ba'da ibn Rushd*, dan *Ilm al-Kalām wa al-Tahaddiyāt al-Mu'āṣirah.* Adapun karya al-Subḥānī dalam bidang Hadis adalah *Kulliyyāt fī Ilm al-Rijāl* dan *Ushūl al-Hadīth wa Ahkāmuhu* .[21]

Saudi terhadap Iran ini tidak lepas dari agenda politik mereka untuk memperlemah Iran baik dari aspek geopolitik, kebudayaan maupun keagamaan. *Lamhah 'an Hayat Ayatullah Ja'far al-Subhani*, 26.

[19] *Lamhah 'an Hayat Ayatullah Ja'far al-Subhani*, 18–19.

[20] *Lamhah 'an Hayat Ayatullah Ja'far al-Subhani*, 20.

[21] *Lamhah 'an Hayat Ayatullah Ja'far al-Subhani*, 21.

A. Ibn Abd al-Wahhāb dan Historisitas Gerakan Wahhābiyyah

Secara umum, corak pemikiran Wahhābiyyah pada abad ke 21 ini terbagi menjadi dua: murni yang fokus pada gerakan dakwah dan pemurnian akidah; jihadi yang fokus pada pemurnian akidah dan diikuti dengan aktifisme dalam dunia politik, yang mengambil jalan kekerasan lewat slogan jihad. Meski sasaran jihadnya pada awalnya adalah Barat, namun pada tahap selanjutnya mereka juga menjadikan sesama Muslim sebagai sasaran jihadnya.[22] Wahhābiyyah sebagai sebuah gerakan reformasi keagamaan mencakup spektrum yang luas. Ada banyak faksi dalam gerakan tersebut. Sebagian kelompok hanya bertujuan mentransformasi umat Islam lewat jalur dakwah, sebagian lagi menginginkan lewat jalur jihad dan perang.[23] Selain itu, sesama anggota gerakan tersebut sendiri saling berseteru dalam hal klaim pihak mana yang paling murni dan otentik.[24] Dalam perkembangannya, Wahhābiyyah juga dikenal dengan istilah Salafiyyah sebagaimana terjadi di Mesir. Salafiyyah pada awalnya merupakan gerakan reformasi keagamaan yang lahir di Mesir, sedangkan Wahhābiyyah merupakan gerakan keagamaan yang lahir di Saudi Arabia pada abad ke-18. Perkembangan geopolitik yang terjadi antara Mesir dan Arab Saudi pada abad ke-20 selanjutnya menjadikan kedua gerakan tersebut menjadi identik satu sama lain.[25]

---

[22] Selebihnya lihat Iffah Muzammil, "Global Salafisme antara Gerakan dan Kekerasan," *TEOSOFI: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 3, no. 1 (June 3, 2013): 211–33.

[23] Trevor Stanley, "Understanding the Origins of Wahhabism and Salafism," *Terrorism Monitor: Jamestown Foundation Global Research and Analysis* 3, no. 14 (2005).

[24] Tiap faksi dalam gerakan Salafiyyah tersebut mempunyai rujukan ulama tersendiri sekaligus penekanan pada suatu ajaran Islam tertentu. Oleh karena itu, sesama Salafi punya banyak perbedaan. Contohnya adalah seperti perbedaan antara kelompok Salafi apolitis dengan kelompok Salafi-jihadi. lihat Jack Barclay, "Tawhid Al-Hakimiyah – A Jihadi Achilles Heel?," *Terorism Monitor The Jamestown Foundation* 8, no. 29 (July 22, 2010): 6–9.

[25] Wahabisme atau *Wahhābiyyah* merupakan sebutan bagi ajaran-ajaran Islam yang dibawa oleh Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhāb, sedangkan pengikut ajaran atau gerakannya disebut dengan Wahabi. Meskipun pada awalnya mereka menyebut diri mereka sebagai *Muwahhidūn*, namun mereka kemudian menggantinya dengan sebutan *Salafiyyūn* sebagai petunjuk bahwa mereka mengikuti pemahaman dan praktek keagamaan ala generasi *Salaf.* Mohamed Bin Ali and Muhammad Saiful Alam Shah, "Salafis and Wahhabis: Two Sides of the Same Coin?" (Singapore: Rajaratnam School of International Studies (RSIS), October 2016), 2.

Wahhābiyyah berakar dari gerakan *Salafiyyah* yang pertama kali muncul pada abad ke-4 Hijrah dan digaungkan oleh ulama mazhab Hanbali. Mereka mengakarkan pemikirannya pada Imam Ahmad bin Hanbal (241 H/855 M), yang terkenal dengan pembelaanya terhadap akidah Salaf. Meski ia bukanlah satu-satunya ulama pembela akidah salaf dan aktif memerangi paham-paham memenyimpang, terutama setelah terjadinya *al-mihnah*, namun gerakan ini menganggap bahwa hanya kelompok mereka yang berpegang kepada mazhab Salaf. Hal ini kemudian menyebabkan adanya perselisihan antara kalangan *Hanābilah* dengan kalangan *Asyā'irah*. Secara popularitas, gerakan ini timbul-tenggelam. Pada abad ke-7 Hijrah aliran ini dipopluerkan oleh Ibn Taymiyyah. Pada abad ke-12 Hijrah, pemikiran tersebut kembali dihidupkan oleh Muhammad ibn 'Abdul Wahhab. Pengikutnya dikenal dengan sebutan Wahabi atau Salafi. Dalam permasalahan teologis, kelompok Wahabi sangat gencar menyinggung masalah tauhid dan hubungannya dengan kubur dan ritus setelah kematian di dalam masyarakat Muslim. Selain itu, tema-tema lain yang mereka bahasa dalam persoalan kalam adalah seperti permasalahan ayat-ayat takwil dan *tashbīh* (di mana dalam hal ini mereka berselisih dengan Asy'ariyyah), sifat-sifat Allah SWT, perbuatan manusia, kemakhlukan al-Qur'an dan persoalan akidah lainya.[26]

Secara etimologis, terma *al-Salafiyah* atau salafisme berasal dari akar kata "*salaf*" yang berarti "yang lampau". Kata ini merupakan kebalikan dari "*khalaf*" yang berarti "yang belakangan". Terma *salaf* mempunyai makna yang relatif, karena dapat digunakan secara silih berganti sesuai konteks waktu yang ada setelahnya. Setiap zaman dapat disebut zaman *salaf* jika dikaitkan dengan konteks waktu yang ada setelahnya, begitupula suatu zaman dapat disebut *khalaf* jika dikaitkan dengan konteks waktu yang telah lampau, atau yang telah lewat sebelumnya. Kata *salaf* merupakan akronim dari *salaf al-ṣālih,* yang berarti pendahulu yang saleh. *Salaf* secara terminologis merujuk kepada generasi keemasan Islam, yaitu tiga generasi awal Islam atau biasa dikenal dengan *al-salaf al-ṣālih* yang terdiri dari generasi *ṣahābah, tābi'īn dan tābi' al-tābi'īn*. Hal ini merujuk pada Hadis Nabi: *khayr al-qurūn qarnī, thumma alladhīna yalūnahum, thumma al-ladhīna yalūnahum*.[27]

Salafisme sebagai slogan sebuah gerakan dan orientasi intelektual kembali mengemuka di milieu akademik al-Azhar pada akhir abad ke-19.

---

[26] Abu Zahrah, *Tārikh Al-Madhāhib al-Islāmiyyah Fi al-Siyāsah Wa al-'Aqāid Wa Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*, 178.

[27] Jum'ah, *Al-Mutashaddidun: Manhajuhum Wa Munaqashatu Ahammu Qadayahum*, 3; Stanley, "Understanding the Origins of Wahhabism and Salafism."

Gerakan ini dipimpin oleh Muhammad Abduh (1849-1905 M), Jamal al-Din al-Afghani (1839-1897 M) dan Rashid Riḍā (1865-1935 M). Gerakan ini bertujuan untuk melakukan reformasi sosial lewat jalan dakwah dan pendidikan. Hal ini karena Mesir pada waktu itu berada dalam krisis multidimensional: dominasi Barat dalam bidang ekonomi, sosial budaya, politik dan ilmu pengetahuan di satu sisi, dan adanya ekses negatif dari sufisme di sisi lain. Dalam aspek politik, sebagaimana tercermin dari berbagai spektrum gerakan salafi, sampai saat ini mereka masih terbelah dalam memilih metode apa yang tepat untuk mewujudkan perubahan iklim politik. Salafi generasi awal, seperti Abduh dan al-Afghāni, mengagumi kemajuan Barat dalam bidang teknologi, ilmu pengetahuan, sosial dan politik. Oleh karena itu, mereka berupaya untuk merekonsiliasi kemajuan tersebut dengan Islam dan mencoba mentransformasi umat Islam untuk mengejar kemajuan tersebut.[28]

Salafisme mengajak pada aspek mendasar Islam: yaitu mengikuti Nabi dan *salaf al-ṣālih*.[29] Salafisme menghendaki adanya interpretasi ulang pemahaman Islam awal secara rasional dengan tujuan untuk menemukan kembali pemahaman keagamaaan yang sejalan dengan modernitas.[30] Dari

---

[28] Salafisme Mesir didirikan oleh para nasionalis Muslim yang mencoba menemukan adanya nilai nilai modernisme dalam sumber primer Islam, Qur'an dan Hadis. Oleh karena itu para penggagas gerakan Salafisme tidak anti Barat. Mereka justru mencoba menemukan relevansi institusi-institusi modern seperti demokrasi, konstitusi, sosialisme negara-bangsa dalam nas, sehingga dianggap kompatibel dengan Islam. Pada abad ke-20, salafisme di Mesir berkembang dilanjutkan oleh Hasan al-Bannā (w. 1949) dan Sayyid Qutb (W. 1966). Stanley, "Understanding the Origins of Wahhabism and Salafism"; Jum'ah, *Al-Mutashaddidun: Manhajuhum Wa Munaqashatu Ahammu Qadayahum*, 6–7; Khaled Abou El Fadl, "Islam and the Theology of Power," *Middle East Report*, no. 221 (Winter 2001): 28–33.

[29] Secara metodologis, salafisme mempunyai kesamaan dengan Wahhābiyyah, hanya saja salafisme tidak anti intelektual dan lebih toleran terhadap keragaman dan perbedaan pendapat. Salafisme meyakini bahwa generasi awal Islam memahami dan menjalankan Islam secara paripurna. Namun seiring berjalannya waktu, kesempurnaan tersebut mengalami kemerosotan. Hal ini sebagaimana terjadi pada umat-umat Nabi terdahulu yang pada akhirnya mengalami kemunduran krisis keimanan. Meski Wahhābiyyah membuka pintu ijtihad, namun mereka hanya menilai ijtihad kalangannya sendiri yang benar, dan menilai hasil ijtihad kelompok lain di luar mereka salah, dan terkadang berakhir dengan vonis *kufr* dan *shirk*. Muhammad Said Ramadan al-Buti, *Al-Salafiyyah Marhalah Zamaniyyah Mubarakah La Mazhab Islamiy* (Damaskus: Dar al-Fikr, 2010), 8.

[30] Trevor Stanley, "Understanding the Origins of Wahhabism and Salafism," *Terrorism Monitor: Jamestown Foundation Global Research and Analysis* 3, no. 14 (2005).

aspek ini Salafi dan Wahabi mempunyai perbedaan yang mencolok. Gerakan Wahabi menolak modernisasi. Sedangkan Salafi justru berupaya merekonsiliasi antara modernitas dengan Islam. Meskipun demikian, keduanya mempunyai kesamaan dalam hal menolak pendekatan yang bercorak tradisional dalam merespon isu-isu keislaman.[31] Salafisme dan Wahhābiyyah berprinsip bahwa semua problematika umat harus dicari jalan keluarnya dengan cara kembali kepada Qur'an dan Hadis. Oleh karena itu untuk bisa menjawab kebutuhan dan tantangan modernitas, seorang Muslim langsung mereinterpretasi nas-nas keagamaan tanpa harus terikat dengan interpretasi generasi terdahulu.[32]

Penekanan yang *an sich* pada masa *salaf* menjadikan orientasi baik pemikiran Wahhābiyyah maupun Salafiyyah cenderung anti sejarah. Sikap tersebut tidak hanya menimbulkan glorifikasi zaman Nabi dan para Sahabat, namun juga desakralisasi dan penolakan terhadap khazanah keislaman pada masa setelahnya, *khalaf*. Penolakan terhadap preseden hukum, teologi maupun tradisi yang terbangun pada masa generasi *khalaf* menjadikan kedua gerakan tersebut mengadopsi sikap egalitarianism ijtihad yang mendekonstruksi berbagai bentuk otoritas-otoritas yang telah mapan dalam sejarah Islam. Akibatnya, siapapun dinilai mempunyai kualifikasi dan otoritas sebagai mujtahid. Hal ini pada tahap selanjutnya mengakibatkan tersingkirnya tradisi keilmuan klasik, baik dalam bidang hukum dan pemikiran Islam, dan hilangnya otoritas nas itu sendiri dalam diskursus Islam kontemporer.[33]

---

[31] Secara umum, studi tentang Islam saat ini mengklasifikasi corak Gerakan Islam ke dalam tiga kategori: modernis, tradisionalis, dan fundamentalis atau revivalis. Contoh dari kalangan fundamentalis adalah kelompok Wahabi di Saudi Arabia dan Deobandi di Pakistan. Nasr menilai bahwa kelompok fundamentalis pada awalnya adalah bagian dari Islam traditional. ajaran mereka lebih simplistik dan menghilangkan beberapa aspek dari Islam tradisional seperti aspek esoterik. Fundamentalis sendiri mempunyai spektrum yang luas. Secara ajaran, ada kelompok fundamentalis yang dekat dengan Islam tradisional, Hal ini karena beberapa ajaran pokok mereka pada dasarnya sejalan dengan ajaran kalangan tradisionalis. sebaliknya ada pula yang bersebarangan, seperti kalangan fundamentalis yang berhaluan politik-religius. kelompok tersebut muncul akibat adanya dikotomi antara tradisionalitas dan modernitas. Selebihnya lihat, Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World*, 1st pbk. ed (London; New York: K. Paul International: Distributed by Routledge, Chapman & Hall, 1990), 12.

[32] Bagi kalangan salafisme, mengambil suatu manhaj atau mazhab hukum seperti mazhab Maliki atau Shāfi'I berkonotasi bahwa seseorang tersebut telah menomorduakan *nash.* Lihat selebihnya al-Buti, *Al-Salafiyyah Marhalah Zamaniyyah Mubarakah La Mazhab Islamiy*, 7.

[33] El Fadl, "Islam and the Theology of Power," 32.

Setelah 1975, Salafisme telah terkooptasi oleh Wahabisme, sehingga gerakan Salafisme lebih dikenal dengan dengan Wahabisme, meskipun pada awalnya adalah dua gerakan dengan orientasi yang berbeda. Salafisme yang pada awalnya adalah sebuah orientasi pemikiran berubah menjadi nama sebuah gerakan keagamaan. Hal ini terjadi dengan adanya penggunaan bahasa dan simbol-simbol gerakan salafi oleh Wahabi sehingga keduanya menjadi identik. Faktor lain yang turut mendorong adanya dinamisasi Salafisme adalah akomodasi raja Faisal (1906-1975 M) terhadap gerakan Salafisme dan Pan-Islamisme pada tahun 1960an, yang bertujuan untuk melemahkan sentimen Pan-Arabisme di kawasan negara-negara Arab.[34] Hal ini kemudian menghasilkan terbentuknya fusi antara pemikiran Ibn 'Abd al-Wahhāb dan pemikiran Salafisme di Saudi Arabia. Di sisi lain, adanya penilaian kalangan Salafi bahwa Ibn 'Abd al-Wahhāb adalah ulama Salaf menjadikan Wahabisme sendiri masuk bagian dari Salafisme. Dari sini, kalangan pengikut ajaran Ibn 'Abd al-Wahhāb, yang sebelumnya menyebut diri mereka sebagai *muwahhidīn* mulai menggantinya dengan sebutan Salafi, sehingga Wahabisme hingga saat ini lebih dikenal dengan nama Salafisme.[35]

Paham *Wahhābiyyah* merupakan corak keislaman yang fenomenal namun marginal di kalangan *mainstream* Sunni, meski penyebarannya telah mencapai berbagai negara di seluruh dunia, baik negara Muslim maupun non-Muslim. Berbeda dengan gerakan Salafisme sebelumnya, *Wahhābiyyah* berfokus pada pemurnian doktrin agama dari bahaya syirik, bidah dan tradisi-tradisi keagamaan yang bersifat lokal. Adapaun penolakan

[34] Akomodasi pemerintah terhadap Salafisme lantas menjadikan Saudi Arabia menjadi tempat tujuan bagi kalangan Salafi dari berbagai negara Arab. Pemerintah Saudi Arabia lantas mendirikan kantor pusat dan mendanai berbagai organisasi Salafi pendukung Pan-Islamisme. Hanya saja corak Salafisme yang didukung pemerintah saat itu adalah yang bercorak Ikhwāni dan Quṭby sehingga menimbulkan munculnya corak Salafi-Jihadi yang anti pemerintah. Hal ini kemudian menjadikan Saudi Arabia lantas melakukan pembersihan terhadap ideologi salafi-Ikhwāni dan hanya mengakomodasi corak Salafi yang pro dengan pemerintah. Selain itu, akomodasi tersebut bersamaan dengan kebutuhan Saudi Arabia yang baru berkembang terhadap banyak tenaga professional di berbagai sektor, seperti pendidikan, birokrasi, dan perminyakan, yang kemudian banyak diisi oleh kalangan professional berideologi al-Ikhwān al-Muslimūn. hal inilah yang turut membantu infiltrasi corak Salafi-Ikhwāni di Saudi Arabia. Lihat selebihnya Trevor Stanley, "Understanding the Origins of Wahhabism and Salafism," *Terrorism Monitor: Jamestown Foundation Global Research and Analysis* 3, no. 14 (2005).

[35] El Fadl, "Islam and the Theology of Power," 32–33; Jum'ah, *Al-Mutashaddidun: Manhajuhum Wa Munaqashatu Ahammu Qadayahum*, 6–7; Trevor Stanley, "Understanding the Origins of Wahhabism and Salafism," *Terrorism Monitor: Jamestown Foundation Global Research and Analysis* 3, no. 14 (2005).

Wahhābiyyah terhadap hal yang berbau Barat baru terjadi pada dekade belakangan yaitu pada abad ke-20. Reformasi keagamaan Ibn Abd al-Wahhabmempunyai kemiripan dengan reformasi Salafisme di abad ke-19. Keduanya sama-sama mempunyai agenda purifikasi, dan kembali kepada sumber primer Islam dalam menjawab problematika umat, namun Salafisme tidak menegasikan segala hal yang datang dari Barat, menerima rasionalitas, modernitas dan produk kemajuan ilmu modern Barat yang dinilai sebagai bagian inheren dari Islam yang murni.[36]

Gerakan yang diinisiasi oleh Muhammad bin 'Abd al-Wahhāb mengajak kembali kepada Qur'an dan Hadis. Gerakan ini muncul pada abad ke-18 di lingkungan masyarakat badui Najd, Arab Saudi bagian tengah. Baginya, umat Islam mengalami kemunduran karena adanya penyimpangan dalam hal praktek dan pemahaman keagamaan. Selain itu, umat Islam menurutnya juga telah tersesat dari kemurniannya dan kembali ke masa Jahiliyyah. Hal ini akibat merebaknya kepercayaan dan praktek ibadah yang bercampur dengan kesyirikan. Ia menilai tawassul, berdoa di kuburan, menghormati wali dan aktifitas keagamaan bercorak sufi lainnya sebagai bidah karena tidak ada dalam Qur'an maupun Hadis Nabi, melainkan adopsi dari kultur lokal, dan syirik karena dianggap dapat merusak akidah tauhid. Oleh karena itu, ia memunculkan gerakan pemurnian paham keagamaan dengan cara menegaskan kembali doktrin tauhid dan kembali kepada Qur'an dan Hadis. Ia juga menilai kalangan yang menolak doktrin tauhidnya sebagai kafir atau murtad sehingga sah untuk melancarkan jihad terhadap mereka.[37]

Selain dibangun atas landasan nas yang sempit, Secara metodologis, Wahhābiyyah selalu menggunakan pendekatan yang literal dan puritan baik dalam masalah hukum maupun teologi. Dalam masalah hukum, meski kalangan Wahhābi mengedepankan ijtihad, menolak taklid dan afiliasi terhadap suatu mazhab tertentu, namun pandangan-pandangan hukum mereka justru didominasi oleh pemikiran hukum Ahmad bin Hanbal (w. 855 M) dan ulama mazhab Hanbali. Mazhab Hanbali sangat menekankan Hadis

[36] Shannon Silberhorn, "The Conflict of Wahhabism and Shi'ism," n.d., accessed June 28, 2019; Bin Ali and Saiful Alam Shah, "Salafis and Wahhabis: Two Sides of the Same Coin?," 2; Hamid Algar, "Wahhabism: A Critical Essay," *Foreign Affairs*, 2002.

[37] Namun tidak semua ulama merespon positif gerakan pemurnian yang diinisiasi oleh Ibn abd al-Wahhab. Al-Azhar sendiri sebagai pusat institusi Sunni dunia menolak gagasan pemurniannya, dan bahkan menilainya sebagai sesat dan simplistik. Lihat selebihnya, Muzammil, "Global Salafisme antara Gerakan dan Kekerasan"; Stanley, "Understanding the Origins of Wahhabism and Salafism"; Bin Ali and Saiful Alam Shah, "Salafis and Wahhabis: Two Sides of the Same Coin?," 1–3.

dalam menyelesaikan persoalan fikih dan teologis. Oleh karena itu, Hadis kemudian menjadi kerangka referensial yang fundamental bagi kelompok ini. Mereka juga banyak mengambil pendapat dari Ibn Taymiyyah (w. 1328 M) dan Ibn Qayyim (W. 1350) dalam hal teologi dan hukum, yang notabene adalah pengikut mazhab Hanbali.[38] Oleh karena itu, Wahhābiyyah banyak terpengaruh oleh sikap Ibn Taymiyyah dan ulama Ahlul Hadis dari mazhab Hanbali. Hal ini terlihat dari penolakannya terhadap tradisi filsafat Islam yang rasionalis, dan penekanannya dalam hal kembali kepada Qur'an, Hadis dan menolak otoritas Mazhab. Pada masa selanjutnya, Wahhābiyyah tidak hanya menjadi gerakan pemikiran Islam saja, namun juga terlibat dalam gerakan sosial dan politik yang turut mengubah corak keagamaan di Saudi Arabia pada masa mendatang. [39]

Keterlibatan gerakan Wahabi dalam dunia politik dimulai pada akhir abad ke-18. Keluarga al-Saud Bersatu dengan gerakan Wahabi untuk memberontak terhadap dominasi pemerintahan Turki Utsmani di jazirah Arab. Meski pemberontakan tersebut dapat dipadamkan, namun pada awal abad ke-20, keluarga al-Sa'ūd di bawah kepemimpinan Abd al-'Azīz kembali beraliansi dengan gerakan Wahabi yang nantinya akan menjadi awal terbentuknya negara Saudi Arabia. Dalam kedua pemberontakan tersebut, keterlibatan gerakan dan doktrin wahhābi turut menimbulkan banyaknya korban jiwa. Hal ini tidak lepas dari adanya doktrin *takfīr* dalam ideologi tersebut, sehingga batas antara Muslim dan non-Muslim menjadi kabur.[40] Gerakan Wahabi di periode awal, secara politik, belum bersinggungan dengan Barat. Hal ini karena gerakan tersebut belum berinteraksi dengan kekuatan maupun tantangan dominasi Barat.[41]

Pondasi teologi Wahabi dicetuskan oleh Muhammad Ibn Abd al-Wahhab. Dengan ide puritannya, ia ingin membasmi kerusakan yang telah menjangkit umat Islam saat itu, yang ia sebut sebagai sebuah bentuk paganisme baru, dengan kembali pada pemahaman dan ajaran salaf al-ṣālih serta pemahaman yang literal terhadap nas-nas agama (Qur'an dan Hadis) dan menjadikannya satu-satunya sumber legitimasi. Oleh karena itu,

[38] Bin Ali and Saiful Alam Shah, "Salafis and Wahhabis: Two Sides of the Same Coin?," 3.

[39] Muzammil, "Global Salafisme antara Gerakan dan Kekerasan," 211–33.

[40] El Fadl, "Islam and the Theology of Power," 28–33.

[41] Reformasi keagamaan Ibn Abd al-Wahhab dalam masalah tauhid dan ibadah pada dasarnya tidak begitu mempunyai dampak yang signifikan, sebelum akhirnya berkoalisi dengan gerakan politik al-Sa'ūd. Gerakan ini juga belum bisa masuk kualifikasi sebagai reformasi yang memproyeksikan perubahan sosial maupun intelektual Dallal, "The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850," 1993, 359.

wahabisme menunjukkan sikap permusuhan yang ekstrem terhadap tradisi intelektualisme yang ada, seperti perbedaan pemikiran mazhab dan gerakan mistisisme. Wahhābiyyah juga menilai bahwa segala pemikiran hukum atau moral yang tidak sepenuhnya bersandar pada teks sebagai bentuk *self-idolatry* (memberhalakan diri), karena itu bagi mereka bidang keilmuan humanistik seperti filsafat merupakan ilmu setan, *the sciences of the devil*.[42]

Bagi Wahabi, kembali kepada Islam yang murni dan otentik merupakan sebuah keharusan, yang dibangun lewat implementasi secara literal atas perintah Nabi serta kepatuhan yang ketat dalam masalah ritual ibadah. Lebih dari itu, Wahhābiyyah juga menolak bentuk interpretasi hukum Islam (*syarī'ah)* dari perspektif historis dan kontekstual. Akibatnya, praktek Islam sepanjang sejarah Islam, selain generasi salaf, sebagai bentuk implementasi ajaran keislaman yang melenceng dan tidak otentik. Tradisi hukum Islam klasik yang terlembagakan dalam berbagai mazhab hukum Islam juga dinilai sesat, begitpula sikap mereka terhadap berbagai berbagai mazhab pemikiran Islam. Wahhābiyyah mendefinisikan kebenaran agama dalam porsi yang kecil, sehingga segala hal yang keluar dari batas itu dianggapnya sebagai bukan bagian dari Islam dan pelakunya dianggap telah keluar dari Islam (musyrik atau kafir).[43]

Ide purifikasi yang dibawa oleh Ibn Abd al-Wahhab pada dasarnya bukanlah hal baru. Ia hanya menghidupkan kembali apa yang telah dimulai oleh Ibn Taymiyyah. Pada masa selanjutnya, ide purifikaasi atau salafisme dilanjutkan oleh para tokoh seperti al-Afghani, Abduh, dan Rashīd Ridhā. Salafisme sendiri terus mengalami perkembangan seiring perkembangan waktu, dengan beberapa penyesuaian dan modifikasi. Pada masa setelah Hasan al-Banna dan al-Mawdudi, salafisme mulai bersentuhan dengan ide-ide politik. Hal ini terjadi karena di saat ide negara bangsa mulai mengekspansi kawasan-kawasan Islam dan menggantikan sistem kekhalifahan, gerakan salafisme terbawa keadaan untuk mendefinisikan

[42] El Fadl, "Islam and the Theology of Power"; Guido Steinberg, "The Wahhabiyya and Shi'ism, from 1744/45 to 2008," in *The Sunna and Shi'a in History: Division and Ecumenism in the Muslim Middle East*, ed. Ofra Bengio and Meir Litvak (New York: Palgrave Macmillan US, 2011), 166, https://doi.org/10.1057/9781137495068_10.

[43] Untuk mendukung slogan kembali pada Islam yang murni, dalam hal diskursus hukum Islam, Wahabi menolak atau membebaskan umat Islam dari bangunan keilmuan Islam yang telah terakumulasi sepanjang 14 abad sejarah ke-Islaman. Hal ini berarti terbukanya pintu *ijtihād*. Oleh karena itu produk hukum atau teologi mereka tidak melalui pengujian berdasarkan preseden, doktrin atau hasil ijtihad mazhab-mazhab terdahulu. Lihat selebihnya El Fadl, "Islam and the Theology of Power," 32.

Islam sebagaimana ideologi politik sebagai bentuk alternatif dari ideologi-ideologi politik lainnya. Hal ini sebagaimana terjadi pada *jama'at-I Islami* di Pakistan dan gerakan *al-Ikhwān al-Muslimūn* di Mesir. Gagasan salafisme modern dalam hal politik tidak bisa lepas dari sentimen anti-Barat dan obsesi membangun kembali kejayaan umat Islam dengan sistem kekhalifahannya yang pernah Berjaya. Bagi gerakan salafisme politik, kemunduran umat Islam disebabkan oleh meregangnya solidaritas dan persaudaraan antar umat dan hiangnya kesadaran akan nilai nilai moral dan keagamaan. Bagi mereka mengambil kontrol atas negara dapat memberikan jalan bagi penyebaran Islam dalam masyarakat yang telah ternoda oleh nilai-nilai Barat. Dari kedua gerakan inilah nantinya tumbuh kelompok aliran Salafi-jihadi yang mempunyai perhatian dalam hal politik dan berseberangan dengan kelompok Salafi non-jihadi yang dimotori oleh al-Bāni, Ibn bāz dan lainnya.[44]

Ibn 'Abd al-Wahhāb menilai bahwa kemunduran umat Islam disebabkan oleh merebaknya bid'ah dalam tubuh umat. Bid'ah ini mencakup dua aspek: paham modernisme barat dan beberapa elemen dari Islam tradisional, yang pada dasarnya merupakan hal yang asing dan tidak familiar bagi masyarakat badui Najd. Ia kemudian menginisisasi gerakan untuk membasmi pengaruh dua aspek tersebut. Gerakan tersebut menekankan pada doktrin tauhid. Dengan doktrin tersebut ia menilai syirik beragam praktek dan pemahaman Islam tradisional. Selain itu ia juga menekan aspek jihad dalam ajarannya.[45]

Paham Salafisme dan Wahhābiyyah keduanya mempunyai kesamaan karakteristik sebagai berikut: pertama, mengimajinasikan reproduksi masa keemasan Islam di masa kontemporer. Kedua, menolak penggunaan analisa kritis historis dalam menjawab isu-isu keislaman modern, sebaliknya mereka justru berlindung di balik nas. Hal ini yang menimbulkan penilaian negatif dari beberapa intelektual Muslim seperti Nasr dam Khaled, bahwa salafisme tidak mencari interpretasi yang objektif atas nas, melainkan mereka memproyeksikan aspirasinya ke dalam nas. Ketiga, mereka mendukung adanya bentuk egaliterianisme penafsiran dan menolak intelektualisme, di mana semua orang berhak menafsirkan nas. Interpretasi keagamaan tidak terbatas pada kaum intelektual saja. Ketiga aspek tersebut menjadikan gerakan Wahhābiyyah atau salasfisme sebagai pemahaman keagamaan yang bersifat puritan, supremasis, idealistik namun kontradiktif[46]

[44] Muzammil, "Global Salafisme antara Gerakan dan Kekerasan," 211–33.
[45] Stanley, "Understanding the Origins of Wahhabism and Salafism," 3.
[46] El Fadl, "Islam and the Theology of Power," 22–23.

Wahhābiyyah pada awalnya hanya sebatas paham keagamaan tanpa ada pretensi politik. Di akhir abad ke-18 Wahhābiyyah mulai mendapat makna politik ketika Ibn Abd al-Wahhab menjalin aliansi politik dengan Muhammad bin al-Sa'ūd. meskipun pernah terlibat gerakan politik, namun politik tidak pernah menjadi corak yang dominan. Wahabi sendiri cenderung apolitis. Terbentuknya Aliansi tersebut memberikan pembagian tugas yang jelas bagi keduanya: Ibn 'Abd al-Wahhāb mendapat posisi sebagai pemegang otoritas keagamaan di wilayah yang telah ditaklukkan oleh al-Sa'ud. Kewenangan tersebut meliputi pendidikan, peradilan, lembaga konseling keagamaan atau fatwa, dan pengawasan moralitas publik. Sepeninggal Ibn 'Abd al-Wahhāb, wewenang dalam bidang tersebut dilanjutkan oleh keturunannya yang dikenal dengan sebutan Ālu al-Shaykh. Dominasi mereka dalam bidang keagamaan di Saudi Arabia bertahan hingga saat ini. Adapun bagi klan al-Sau'd, mereka mendapat kewenangan dalam bidang ekonomi dan politik.[47]

Pada masa-masa selanjutnya, Sisi politik Wahabi muncul karena adanya pemikiran bahwa penerapan Islam ala Nabi, Islam kaffah, tidak mungkin terlaksana tanpa adanya supremasi politik. Selain itu, Ulama Wahabi juga menyadari bahwa tanpa adanya dukungan politik yang kuat, mereka tidak mungkin dapat menyebarkan gagasan keagamaan Wahhābiyyah dengan baik dalam masyarakat.[48] Gerakan politik Wahabi yang muncul belakangan seperti di Afghanistan, Syiria, Thailand Selatan serta gerakan *usrah-usrah* yang tersebar di dunia Islam muncul dengan dengan tujuan menguasai negara untuk mewujudkan kehidupan seperti zaman Nabi.[49] Perpaduan sisi agama dan politik, dalam gerakan tersebut turut andil terhadap merebaknya gerakan teror atas nama Islam dalam bentuk beragam kelompok jihad. Perpaduan antara ide aktifisme politik dan dan ide puritanisme-wahabi kemudian menjadi akar ideologi bagi gerakan jihad kontemporer.[50] Gerakan tersebut mendasarkan aksi mereka pada teologi yang bercorak puritan, opportunistik dan supremasis. Teologi dengan corak tersebut merupakan produk dari mewabahnya dominasi pemahaman Wahabi dalam dunia Islam modern.

Pada dasarnya semua aliran dari gerakan Wahabi bertujuan untuk mencapai satu hal: melakukan transformasi keagamaan pada masyarakat Muslim, baik melalui sarana dakwah, institusi pendidikan, maupun kegiatan sosial lainnya. Hanya saja, ada bagian dari gerakan tersebut yang

[47] Steinberg, "The Wahhabiyya and Shi'ism, from 1744/45 to 2008," 164.

[48] Steinberg, "The Wahhabiyya and Shi'ism, from 1744/45 to 2008," 163–164.

[49] Muzammil, "Global Salafisme antara Gerakan dan Kekerasan," 211–33.

[50] Stanley, "Understanding the Origins of Wahhabism and Salafism," 3.

menggunakan kekerasan dalam upaya transformasi tersebut. Berkaitan dengan agenda puritanismenya, Wahabi sendiri mempunyai dua fase. Fase pertama adalah saat puritanisme hanya ditujukan pada praktik-praktik ibadah. Fase kedua adalah saat puritanisme ditujukan pada hal terkait aspek perjuangan politik dan dominasi Barat. Penelitian ini hanya fokus pada puritanisme fase pertama, yaitu puritanisme yang bertujuan membersihkan ibadah dari praktik syirik.

B. Syiah Imamiah dan *Wahhābiyyah*

Umat Muslim saat ini kurang lebih berjumlah 1.8 milyar di seluruh dunia. 90 persen dari jumlah tersebut adalah Sunni, sedangkan 10 persen sisanya berafiliasi dengan Syiah dan kelompok-kelompok kecil lainnya dalam Islam. Fragmentasi Sunni-Syiah pada awalnya muncul akibat perbedaan pandangan dalam menyikapi masalah suksesi kepemimpinan setelah Rasul wafat pada tahun 632 M.[51] Dalam hal kepemimpinan, Sunni dan Syiah menyepakati kewajiban mendirikan imamah, dan kewajiban mematuhi imam yang adil, dimana kemaslahatan dunia dan akhirat dapat tercapai, selain dua hal tersebut mereka berselisih pendapat.[52] Syiah mempunyai pandangan tersendiri mengenai peran Ahlul Bait dalam urusan suksesi kepemimpinan. Seiring waktu, perbedaan pandangan politik berkembang dan merambah aspek yang lebih luas, seperti teologis dan praktik keagamaan sehingga terbentuk mazhab sebagaimana yang dikenal saat ini. Namun, secara umum, keduanya masih memiliki banyak kesamaan.[53]

---

[51] "Mapping the Global Muslim Population," *Pew Research Center's Religion & Public Life Project*, October 7, 2009, accessed May 28, 2020, https://www.pewforum.org/2009/10/07/mapping-the-global-Muslim-population/; Abu Zahrah, *Aliran Politik Dan Akidah Dalam Islam*, 19.

[52] Menurut kalangan Sunni, kekhalifahan terbagi dalam dua kategori: yang bersifat Agamis (*imāmah*) dan sekuler, yaitu kerajaan. Khilafah bersifat Agamis manakala memenuhi empat kriteria: suku Qurays, adanya bai'at secara sukarela tanpa pakasaan dari wakil rakyat (*Ahl al-Ḥall wa al-'Aqd*), hasil musyawarah, berlaku adil dan memerangi kezaliman. Jika kriteria tersebut tidak terpenuhi, maka kekuasaan tersebut hanya sebatas bersifat kerajaan, bukan kekhalifahan. Abu Zahrah, *Aliran Politik Dan Akidah Dalam Islam*, 87–105.

[53] Kalangan Sunni meyakini ketiadaan *nash qaṭ'i* atau isyarat Nabi yang pasti mengenai siapa penggantinya. Sebaliknya, petunjuk yang ada hanyalah penetapan nas atas tiga dasar pemerintahan Islam, yaitu keadilan (Q.S. 4:135), musyawarah (Q.S. 3:159), dan kepatuhan terhadap ulil amri (Q.S. 4:59). Oleh karena

Mazhab politik dalam Islam pada awalnya berupa kelompok-kelompok dengan tendensi politik yang berbeda. Namun, karena watak politik dalam Islam berhubungan erat dengan agama, kelompok tersebut lantas membangun prinsip dasar politik mazhabnya dari ajaran Islam itu sendiri. Selanjutnya, masuknya kelompok tersebut dalam pembahasan di luar isu politik, seperti persoalan *ushūl* dan *furū'* memungkinkan kelompok tersebut mempunyai pandangan tersendiri dalam bidang akidah dan fikih, yang pada akhirnya memungkinkan terbentuknya mazhab yang independen. Hal ini sebagaimana terjadi dalam Syiah. Dalam perkembangannya, corak perbedaan pemahaman dalam hal akidah dan Syariah dari Syiah justru menjadi unsur utama yang melekat pada kelompok tersebut dibanding perbedaan awal yang ada dalam masalah politik. Meskipun begitu, terbentuknya Syiah sebagai mazhab tidak menutup adanya banyak kesamaan baik dalam hal metode maupun pemikiran dengan Sunni. Hal ini seperti dalam bidang fikih, pemikiran fikih Syiah sebagaimana dalam fikih Ja'fari dan Zaidi mempunyai kedekatan dengan empat mazhab fikih dalam Sunni.[54]

Syiah sebagai mazhab politik muncul pada akhir masa pemerintahan Utsman, dan berkembang pesat pada masa pemerintahan Ali. Ketokohan Ali dalam umat Islam menjadi pondasi awal timbulnya pemikiran *tashayyu'*. Simpati umat Muslim terhada Ahlul Bait semakin meluas saat kekuasaan Bani Umayyah banyak melakukan represi dan penyiksaan terhadap anggota Ahlul Bait. Hal ini lantas menimbulkan pandangan bahwa mereka adalah syuhada dan korban kezaliman. Faktor inilah yang membuat pendukung Syiah menjadi semakin besar. Kalangan Syiah sendiri berbeda pendapat dalam memposisikan Ali dan keturunannya. Ada yang bersikap ekstrim dan ada pula yang bersikap moderat. Sikap moderat terwakili oleh tiga pandangan; pertama, Ali adalah khalifah pilihan Nabi sekaligus orang yang paling utama di barisan Sahabat Nabi. Kedua, tidak mengkafirkan kalangan baik yang tidak mendukungnya sebagai khalifah, maupun yang memusuhi, membenci serta turut memerangi keturunannya. Ketiga, tidak mengkultuskan Ali sampai pada tingkat bahwa derajatnya melebihi tingkatan manusia.[55]

---

itu, muncul perselisihan mengenai siapa yang berhak menjadi khalifah setelah Rasul. Abu Zahrah, 22–24.

[54] Fikih Ja'fari adalah pemikiran ijtihad fikih Imam Ja'far al-Shādiq ibn Muhammad al-Baqir. Adapun fikih Zaidi adalah pemikiran ijtihad fikih Imam Zaid ibn 'Ali Zainal 'Ābidin. Fikih ini dekat dengan fikih mazhab Imam Syafi'i. Lihat selebihnya, Abu Zahrah, 33–34; Abdullah bin Said Aljunaid, *Perbandingan Antara Sunnah Dan Syiah* (Jakarta: Lembaga Penelitian dan Pengkajian Islam, 1999), 59.

[55] Abu Zahrah, *Aliran Politik Dan Akidah Dalam Islam*, 34–36.

Abu Zahrah menilai bahwa Syiah moderat secara umum masih bagian dari Islam. Mazhab Imamiah dan Zaydiyyah merupakan bagian dari arus moderat ini. Pendapat-pendapat mereka mempunyai kesesuaian dengan al-Qur'an dan Hadis.[56] Adapun kalangan Syiah ekstrem (*al-ghulāt*), yang meski pendapat-pendapatnya disampaikan dengan ungkapan-ungkapan Islam, namun pada dasarnya datang dari pengaruh eksternal Islam seperti pemikiran filsafat timur, agama Yahudi, agama Kristen dan kepercayaan Persia kuno yang telah ada sebelum Islam. Ajaran tersebut disebarkan oleh kalangan propagandis yang mengeksploitasi kecintaan umat Islam terhadap Ahlul Bait untuk tujuan tertentu. Ada berbagai macam aliran ekstrem Syiah, di antaranya adalah seperti Saba'iyyah yang meyakini adanya hulūl dalam diri 'Ali dan berpindah ke para imam setelah wafat; Ghurabiyyah yang meyakini adanya kesalahan dalam penurunan wahyu, yang seharusnya kepada 'Ali namun jibril menurunkan kepada Nabi Muhammad SAW. Kalangan Syiah sendiri tidak mengakui corak Syiah ekstrem tersebut dan mengkategorikan mereka sebagai kelompok di luar Syiah, yang mana hanya mengatasnamakan Syiah sekaligus bukan representasi Syiah mayoritas.[57]

Imamiah adalah golongan Syiah mayoritas yang terdapat di berbagai negara Muslim seperti Iran, Irak, Pakistan Suriah, Lebanon dan negara-negara lainnya. Menurut Abu Zahrah, Imamiah termasuk golongan yang ajaran-ajarannya selaras dengan nas-nas al-Qur'an. Kelompok ini meyakini, sebagaimana diyakini oleh kalangan Syiah lainnya, bahwa imam memiliki kekuasaan suci yang didapat melalui wasiat Nabi. Hal ini termanifestasikan lewat keyakinan bahwa Ali adalah Imam setelah Nabi, yang ditentukan lewat nas. Selanjutnya, kepemimpinan tersebut dilanjutkan oleh para *al-awṣiyā'*, yaitu keturunan Fatimah, al-Hasan, al-Husain dan keturunan setelahnya. Namun, Syiah kemudian terpecah dalam menyikapi persoalan mengenai siapa saja yang masuk dalam *al-awshiyā'* setelah Hasan dan Husein. Kelompok terbesar yang muncul dari perbedaan pendapat dalam hal tersebut dan masih ada hingga saat ini adalah Itsna 'Asyariyyah dan

[56] Zaydiyyah adalah Syiah yang paling dekat dengan Sunni. Kelompok ini merujuk pada Zaid ibn Ali ibn Zain al-'Arifin (w. 122 H/ 740 M). Ia merupakan tokoh keilmuan yang sangat terkenal. Selain itu, ia juga dikenal mempunyai hubungan yang baik dengan para ulama besar seperti Washil ibn 'Atha' dan Abu Hanifah. Hubungannya dengan washil menjadikan aspek pemikiran syiah dalam hal teologinya mempunyai kesamaan denga Mu'tazilah, dan berseberangan dengan Asy'ariyyah dan Maturidiyyah. Abu Zahrah, *Aliran Politik Dan Akidah Dalam Islam*, 45.

[57] Abu Zahrah, *Aliran Politik Dan Akidah Dalam Islam*, 38–45.

Isma'iliyyah.[58] Itsna 'asyariyya atau yang dikenal juga dengan sebutan Imamiah berpendapat bahwa imamah setelah al-Husein dilanjutkan oleh para imam yang keseluruhannya berjumlah dua belas.[59] Mazhab ini telah memiliki metodologi *istinbāth* yang mapan baik dalam bidang akidah maupun syariah, baik yang berkaitan dengan aspek muamalah (aturan perdata, hukum waris, waiat, wakaf, zakat) maupun dalam bidang ibadah.

Dalam sepanjang sejarah Islam, Syiah sendiri merupakan kelompok minoritas dan tidak pernah memiliki kekuasaan politik sekaligus menjadi mazhab mayoritas di dalam wilayahnya. Hal ini berubah ketika faham Syiah diadopsi secara resmi saat dinasti Shafawiyah berkuasa di kawasan yang sekarang menjadi negara Iran pada 907 H/1501 M. Daerah yang dulunya berpenduduk mayoritas Sunni ini terkonversi menjadi mayoritas Syiah karena faktor politik. Selama abad ke-19 konsep *marja'iyyah* mulai muncul. Hal ini merujuk pada kalangan ulama yang mempunyai kualifikasi tertinggi dalam hal keagamaan dan harus dijadikan sebagai *marja' al-taqlīd.* Salah satu *marja'* yang dikenal luas adalah Ayatollah Khomeini. Konsep marja' ini selanjutnya memunculkan adanya pengikut Syiah lintas negara yang selalu mengembalikan persoalan agama kepada *marja'* tersebut, di mana masing-masing pengikut mempunyai perbedaan pandangan tergantung pada *marja'* yang mereka ikuti.[60]

Pemikiran Wahhābiyyah sejak awal kemunculannya pada paruh pertama abad ke-18 merupakan gerakan keagamaan dengan sentimen anti Syiah yang kuat. Anti-Syiah pun selalu menjadi bagian terpenting dari doktrin Wahhābiyyah, yang melihat bahwa kalangan Syiah sesat secara teologis, dan menjadikan hal tersebut sebagai landasan untuk menekan pemerintah dalam membuat kebijakan yang represif terhadap kalangan Syiah, baik di dalam maupun di dalam negeri. Mengingat posisi ulama Wahabi sebagai pemegang otoritas keagamaan tungal di Saudi Arabia, dan

---

[58] Dua hal keyakinan yang disepakati oleh kalangan syiah: pertama, imamah ditentukan oleh nash; Kedua, imam memiliki kekuasaan suci yang didapat melalui wasiat Nabi Muhammad SAW. Abu Zahrah, *Aliran Politik Dan Akidah Dalam Islam*, 50–52.

[59] Urutanyya adalah sebagai beriktu: 1) Ali, 2) Hasan, 3) Husein, 4) Ali Zainal 'Abidin, 5) Muhammad al-Baqir, 6) 'Abdullah Ja'far al-Shadiq ibn Muhammad al-Baqir, 7) Musa al-Kazim, 8) Ali Ridha 9) Muhammad al-Jawwad, 10) Ali al-Hadi, 11) Hasan al-'Askari, dan ditutup dengan 12) Muhammad SAW ibn Hasan al-Askari. Abu Zahrah, *Aliran Politik Dan Akidah Dalam Islam*, 52.

[60] Marcia C. Inhorn and Soraya Tremayne, *Islam and Assisted Reproductive Technologies: Sunni and Shia Perspectives* (Berghahn Books, 2012), 28; Ja'far al-Subhani, *Syiah Ajaran Dan Praktiknya*, trans. Ali Yahya and Heydar Ali Azhim (Jakarta: Nur al-Huda, 2012), 17.

adanya dominasi ulama Wahabi terhadap instrumen politik di Saudi Arabia, sentiment anti-Syiah akan selalu menjadi bagian terpenting dari kebijakan politik Saudi Arabia, baik di dalam maupun di luar negeri. Di Saudi Arabia sendiri, Kebijakan tersebut berupa diskriminasi terhadap kalangan Syiah dalam bidang politik, ekonomi, dan budaya, dan kebebasan beragama. [61]

Syiah pada dasarnya tidak menjadi fokus utama reformasi tauhid Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhāb yang saat itu ditujukan kepada masyarakat Muslim Najd. Reformasi tawhid dalam ajaran Ibn Abd al-Wahhabmenyentuh secara tidak langsung aspek pemikiran dan praktik keagamaan dalam Syiah seperti kultus para imam dan ritus keagamaan pada makam para imam, yang menrut Ibn Abd al-Wahhabmerupakan bentuk kesyirikan. Ia menulis secara khusus kritik atas Syiah dalam risalahnya *al-rad 'alā al-rāfiḍa.* Kritiknya terhadap dua persoalan tersebut pada dasarnya tidak ditujukan secara langsung kepada Syiah, melainkan kepada praktik yang ada di kalangan Sunni di kawasan jazirah Arab bagian tengah.[62] Dalam karyanya yang khusus ditujukan kepada kalangan Syiah, *Risālah fī al-Rad 'ala al-Rāfiḍah*, tidak ada pembahasan yang menyinggung mengenai persoalan *tawḥīd ulūhiyyah*, yang mana menjadi tema pokok dalam gerakan reformasinya. Kritik dalam risalahnya lebih menitikberatkan pada pandangan Syiah terhadap Sahabat, serta beragam pandangan fikih Syiah yang berseberangan dengan Sunni [63]

Rafiḍa merupakan bentuk plural dari *rāfiḍ*, yaitu term yang ditujukan oleh Ahmad bin Hanbal (W. 855) kepada kalangan yang menolak legitimasi ketiga khalifah pertama, yaitu Abu Bakar (W. 634 M), Umar (W. 644) dan Uthman (W. 655). Sebaliknya, mereka menganggap Ali sebagai khalifah yang sah setelah Nabi. Mereka adalah yang dikenal saat ini dengan Syiah Imamiah.[64] Ibn 'Abd al-Wahhab, sebagaimana kalangan ulama Hanbali

---

[61]Hubungan antara otoritas keagamaan dan politik sendiri bersifat fluktuatif. Ketika ulama mempunyai posisi yang kuat, sikap anti-Syiah kalangan Wahabi berjalan tanpa halangan. Namun, ketika penguasa Saudi mempunyai posisi yang kuat, pemerintah lebih mengedepankan pendekatan yang pragmatis dalam relasinya dengan komunitas Syiah. Steinberg, "The Wahhabiyya and Shi'ism, from 1744/45 to 2008," 163–64.

[62] Steinberg, "The Wahhabiyya and Shi'ism, from 1744/45 to 2008," 165.

[63] Selebihnya lihat Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhāb, *Al-Risālah Fi al-Rad 'ala al-Rāfiḍah*, ed. Abu Bakar 'Abd al-Razzāq al-Nu'amī (Sana'a: Dār al-Āthār, 2006), 29–117.

[64] Kalangan Sunni tidak melihat permasalahan keutamaan Sahabat tersebut dalam hal khilafah sebagai permasalahan *ushūl,* yang mana dapat berakibat sesat bagi yang menyalahinya. Lihat Muhammad Ishaq Kandu, *Manhaj al-Ḥāfiẓ Ibn Hajar al-'Asqalāni fī al-'Aqīdah min Khilāli kitāb Fath al-Bārī*, vol. I (Riyad: Maktabah al-Rashd, 1995), 1395.

lainnya, menilai bahwa Syiah merupakan sekte sesat. Lebih jauh lagi, ia menggap bahwa Syiah adalah kuffar, dan bahkan lebih berbahaya dari Yahudi atau Kristen. Hal ini karena menurutnya, mereka hanya mengaku Muslim namun sebenarnya merusak Islam dari dalam.[65]

Persoalan terbesar dalam kritik Ibn Abd al-Wahhabterhadap Syiah dalam risalahnya adalah permasalah khilafah sepeninggal Nabi dan *'adālah al-ṣahābah*. Sikap Syiah yang menyangsikan kredibilitas beberapa Sahabat utama Nabi akibat keterlibatannya dalam suksesi kekhalifahan dinilai oleh Ibn 'Abd al-Wahhab, sebagaimana ulama lainnya, dapat meruntuhkan pondasi Islam, di mana Hadis adalah pondasi kedua setelah al-Qur'an, dan Sahabat merupakan penjaga otentisitas periwayatan Hadis. Hal ini membuat Ibn 'Abd al-Wahhab, sebagaimana ulama Hanbali lainnya, yang pada umumnya adalah para ulama Hadis dan ajaran keagamaanya berorientasi pada Hadis, menulis beragam sikap dan kritik tajam terhadap Syiah.[66]

Tradisi kritik terhadap Syiah dalam mazhab Hanbali ini lantas menimbulkan anggapan di kalangan akademisi bahwa mazhab Hanbali merupakan akar utama sentimen anti-Syiah di kalangan umat Muslim modern. Ketika para ulama Hanbali melakukan reformasi keagamaan, mereka memakai pendekatan Hadis Ibnu Hanbal dan secara otomatis mengadopsi pandangan negatifnya terhadap Syiah. Hal yang sama terjadi pada Ibn Taymiyyah, ia menulis *Minhāj al-Sunna al-nabawiyya fī naqd al-da'wā al-Rafiḍa wa al-Qadariyya* yang nantinya menjadi rujukan utama para ulama yang mengkritik Syiah. Ibn Abd al-Wahhabsebagai ulama mazhab Hanbali pun tidak bisa lepas dari tradisi ulama Hanbali terdahulu: reformasi yang berorientasi pada Hadis, bermazhab Hanbali dalam masalah teologi, dan mengembangkan sentimen anti-Syiah.[67]

Persoalan kredibiltas Sahabat atau *'adālah al-ṣaḥābah* merupakan hal yang pernting dalam Islam. Hal ini karena sifat adil berimbas pada diterimanya sebuah periwayatan Hadis. *Udūl* berasal dari akar kata a-d-l yang berarti lurus, dan tidak menyimpang. Adil menurut ulama Hadis adalah tidak pernah melakukan dosa besar dan menjauhi dosa kecil. Sifat tersebut mutlak harus dimiliki oleh seroang perawi Hadis karena sifat tersebut

[65] Steinberg, "The Wahhabiyya and Shi'ism, from 1744/45 to 2008," 166.

[66] Hal ini tidak terbatas pada ulama Hanbali saja. Kritik terhadap Syiah sebebnarnya telah menjadi tradisi para ulama Hadis dari kalangan Sunni. Hal ini karena Syiah mempunyai pandangan yang berbeda terhadap Hadis dari kalangan Sunni. Ibn 'Abd al-Wahhāb, *Al-Risālah Fi al-Rad 'ala al-Rāfiḍah*, 7.

[67] Steinberg, "The Wahhabiyya and Shi'ism, from 1744/45 to 2008," 167.

menjadi parameter diterima atau ditolaknya periwayatan suatu Hadis.[68] Kalangan Sunni memandang bahwa seluruh Sahabat Nabi mempunyai sifat adil, kecuali mereka yang secara jelas ditetapkan sebaliknya oleh al-Qur'an dan Rasul, yaitu kalangan *munāfiqīn*.[69] Adapun Syiah menolak generalisasi sifat *'udūl* terhadap semua Sahabat. Hal ini berdasar pertimbangan bahwa Sahabat adalah orang-orang biasa yang hidup di zaman Nabi, dan sangat mungkin berbuat kesalahan. Pada faktanya ada Sahabat yang melakukan kesalahan seperti membunuh, mencuri, berbohong, berzina. Oleh karena itu, Syiah menilai sifat keadilan tergantung pada derajat pemahaman dan praktik keagamaan. Selain itu, Syiah juga mensyaratkan keadilan dengan partisipasi Sahabat dalam berjuang dengan Ali dan mengakui kekhalifahannya setelah Nabi.[70]

Persoalan perpecahan dalam suksesi politik setelah nabi wafat, begitupula pergulatan sosial-politik sepanjang satu abad pertama sejarah Islam turut pula berdampak pada cara pandang Syiah terhadap Hadis. Jika Sunni dan Syiah mempunyai pandangan sama tentang kemutlakan kebenaran al-Qur'an, maka tidak demikian dalam melihat Hadis. Hal ini karena proses transmisi Hadis tidak lepas dari penilaian terhadap kepribadian perawi, sedangkan kalangan Syiah mempunyai penilaian bahwa keberpihakan terhadap Ahlul Bait merupakan salah satu faktor diterimanya periwayatan sebuah Hadis. Perpecahan politik setelah nabi wafat memunculkan konsep imamah dalam Syiah. Konsep imamah sendiri mensyaratkan bahwa otoritas politik dan kegamaan diwariskan melalui jalur nasab, yaitu dari pernikahan antara putri Nabi dengan Ali bin Abi Talib (w. 661 M). Kalangan Syiah Imamiah meyakini bahwa ada 12 imam yang melanjutkan estafet kekhalifahan setelah nabi. Adapun dari semua imam tersebut, tokoh yang paling berpengaruh besar dalam aspek periwayatan maupun perkembangan tradisi hukum dalam Syiah Imamiah adalah imam ke-enam, Ja'far al-Ṣādiq (w. 765 M). Hal ini karena banyaknya periwayatan yang datang darinya. Selain itu, Signifikansi imam Ja'far dalam

[68] Muhammad Amin, "Keadilan Sahabat Nabi dalam Pandangan Sunni dan Syiah," *Al-Mu'ashirah*, no. 1 (2012): 102–3.

[69] Ibnu hajar menegaskan bahwa semua Sahabat sama dalam hal keadilan, mereka hanya berbeda dalam hal keutamaan. Hal ini berdasarkan kesaksian al-Qur'an Q.S. 3:110, 2:143. lihat selebihnya, Ishaq Kandu, *Manhaj al-Ḥāfiẓ Ibn Hajar al-'Asqalāni fī al-'Aqīdah min Khilāli kitāb Fath al-Bārī*, I:1397–98; Ahmad bin 'Ali bin Hajar al-'Asqalāni, *Al-Iṣābah fi tamyīz al-Ṣaḥābah*, vol. I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), 131–32.

[70] Syiah juga menilai bahwa munculnya diskursus *ādālat al-Ṣahābah* tidak lepas dari campur tangan politik Muawiyyah untuk mendukung kekhalifahannya. Lihat, Amin, "Keadilan Sahabat Nabi dalam Pandangan Sunni dan Syiah," 110–11.

pembentukan tradisi fikih Syiah Imamiah menjadikan namanya menjadi nisbah bagi penamaan mazhab *Ja'farī.*[71]

Ibn 'Abd al-Wahhāb dalam berbagai kritiknya kepada Syiah pada dasarnya hanya sebatas dalam bentuk wacana saja. Namun, hal ini berubah ketika wacana keagamaan tersebut mendapat momentum politik dengan terbentuknya koalasi antara kekuatan politik klan al-Sa'ud dan Ibn 'Abd al-Wahhāb. Dalam setiap penaklukkan kota-kota di jazirah Arab, mereka selalu menghancurkan makam dan berbagai tempat dan situs peribadahan yang dinilai tidak sesuai dengan padangan keagamaan Ibn 'Abd al-Wahhāb. Ketika penaklukkan ini terjadi di daerah timur jazirah Arab yang didominasi oleh Syiah, penaklukkan yang telah dimulai pada tahun 1793 tersebut diikuti dengan penghancuran tempat yang disucikan oleh kalangan Syiah seperti makam para imam, pengambil alihan masjid Syiah, lembaga Pendidikan dan kebudayaan komunitas Syiah seperti *Husayniyyah,* dengan mengalihkannya sebagai lembagai pengajaran faham Wahabi . Selain itu, Hal ini kemudian diikuti dengan pelarangan berakam aktifitas keagamaan secara publik, seperti peringatan Asyura, peringatan hari lahir Nabi dan para Imam, serta pengajaran mazhab Syiah.[72]

Adanya penaklukkan daerah-daerah berpenduduk Syiah kemudian memungkinkan terjadinya implementasi sentimen kepada Syiah dari ajaran Ibn 'Abd al-Wahhāb dalam aspek kehidupan sosio-politik, yang sebelumnya hanya bersifat perdebatan teologis saja. Hal ini sebagaimana terjadi setelah penaklukan al-Ahsa pada tahun 1913, Ibn Sa'ud menerapkan *jizya* kepada kalangan Syiah. Pajak yang semestinya dikenakan pada penduduk laki-laki non-Muslim yang tinggal di wilayah Muslim ini justru ditujukan kepada kalangan Syiah.[73] Hal ini tentu tidak mungkin terjadi jika Ibn 'Abd al-Wahhāb tidak menilai kalangan Syiah sebagai kafir atau musyrik. Pandangan bahwa Syiah adalah non-Muslim selanjutnya turut mempengaruhi beragam diskriminasi terhadap kalangan Syiah, baik dalam masalah politik, sosial, dan keagamaan. Pada tahun 1927, Kalangan Syiah dihadapkan pada aturan baru seperti perintah untuk menghadap otoritas keagamaan yang ditunjuk di masing-masing daerah untuk melakukan ikrar ulang atas keislaman dan melakukan beragam perjanjian yang melarang berbagai bentuk pelaksanaan

[71] Inhorn and Tremayne, *Islam and Assisted Reproductive Technologies*, 27–28.

[72] Steinberg, "The Wahhabiyya and Shi'ism, from 1744/45 to 2008," 169.

[73] Steinberg, "The Wahhabiyya and Shi'ism, from 1744/45 to 2008," 170.

tradisi keagamaan Syiah dalam ruang publik, sebaliknya, mereka dituntut untuk menjalankan Islam sebagaimana ajaran Ibn 'Abd al-Wahhāb.[74]

Praktik penghormatan terhadap wali (*saint veneration*) pada dasarnya merupakan praktik yang umum dan menjadi bagian penting dalam kehidupan masyarakat Muslim. Praktik tersebut bisa berbeda antar satu wilayah dengan yang lain. Penghormatan terhadap wali tidak hanya berhenti pada diri wali tersebut, baik saat hidup maupun setelah kematiannya, namun juga meliputi benda yang pernah dimiliki atau tempat yang pernah disinggahinya. Hal-hal yang berkaitan dengan wali tersebut turut mendapatkan kedudukan yang istimewa. Aspek yang paling prinsipil dari penghormatan tersebut pada dasarnya kembali kepada tiga hal: posisi sang wali sebagai panutan dan sumber petunjuk, sumber keberkahan, karamah, dan perantara kepada Tuhan. Oleh karena itu umat Muslim mendatanginya baik di saat hidup maupun setelah wafat. [75]

Wali meliputi beberapa kategori seperti Nabi, Sahabat, keluarga dan keturunan Nabi, sufi, dan orang sholeh. Kemunculan dua kategori terkahir ini tidak lepas dari dari menguatnya gerakan sufisme pada abad ke-8 masehi. Sikap hedonis penguasa politik bani Umayyah mendorong kalangan tertentu untuk menjauhkan diri dari kehidupan duniawi, dan membangun kesalehan serta hubungan transendental dengan Tuhan. Meski kewalian adalah hal yang diyakini oleh mayoritas umat Muslim, namun beberapa persoalan mengenainya tidak lepas dari perdebatan. Muktazilah menolak *karāmat* karena adanya kekhawatiran hal ini dapat menaikkan posisi wali di atas derajat kenabian. Ibn Taymiyyah sebagaimana kalangan ulama Hanbali lainnya meski mengakui adanya *karāmat,* namun mereka meyakini bahwa hal itu sepenuhnya di tangan Allah, tanpa ada independensi dari seorang wali. Dalam persoalan berkah, Ibn Taymiyyah menyatakan bahwa

[74] Hal ini seperti meninggalkan beragam tradisi yang dinilai oleh Ibn 'Abd al-Wahhāb merupakan bid'ah dan syrik seperti perayaan hari-hari besar Syiah, kunjungan ke kota suci Syiah Najaf dan karbala, dan lain-lain. Adanya pelanggaran janji tersebut dapat berakibat pada pengusiran dari daerah tersebut. Persoalan kebebasan beragama dan ketimpangan hak-hak kalangan Syiah ini masih terus berlanjut hingga pemerintahan al-Sa'ud berubah menjadi negara Saudi Arabia saat ini. Hal ini tidak lepas dari adanya doktrin dari ajaran Ibn 'Abd al-Wahhāb bahwa Syiah sesat. Steinberg, "The Wahhabiyya and Shi'ism, from 1744/45 to 2008," 173.

[75] Erica Ferg, "Islamic Saint Veneration in Iran" (Colorado, University of Denver, 2008), 7.

keberkahan tidak hanya ada pada wali, namun ada dengan kadar yang sama pada semua Muslim yang menjalankan agama dengan baik.[76]

Dari konsepsi kewalian ini muncul tradisi penghormatan atau kultus wali yang beragam, salah satunya adalah ziarah. Ziarah mempunyai beberapa tujuan seperti penghormatan kepada sang wali, berdoa untuk sang wali, dan yang paling utama, mencari keberkahannya, yang dapat membantu terkabulnya harapan dan permintaan khusus dari peziarah. Ziarah sendiri merupakan tradisi yang popular baik di kalangan Sunni maupun Syiah. Namun, Syiah mempunyai beberapa perspektif tersendiri mengenai ziarah, diantaranya adalah persoalan mengenai kaitan ziarah ke makam wali dengan haji. Syiah melihat bahwa ziarah dalam kondisi tertentu dapat berfungsi sebagai substitusi Haji. Hal ini karena keduanya mempunyai beberapa aspek kesamaan, seperti adanya perjalanan jauh, dan ritual mengelilngi makam wali, sebagaimana tawaf mengelilingi ka'bah.[77]

Di Iran atau di kalangan Syiah secara khusus, praktik ini terlihat salah satunya dari adanya tradisi ziarah ke berbagai makam para imam dua belas maupun *Imam-zadeh*, keturunan imam.[78] Objek ziarah sendiri meliputi banyak hal, dari mulai *qubbah* –makam yang dilengkapi bangunan kubah, *qabr* atau kuburan, *mashhad* – tempat di mana seorang wali menemui kesyahidannya, masjid yang menyatu dengan kubur, *turba* – komplek pemakaman. Berbagai objek ziarah tersebut biasanya berada dalam satu komplek dan menyatu dengan institusi pendidikan, seperti *turba* dengan masjid, turba menyatu dengan masjid dan maktab, *mashhad* yang terdiri dari sekolah tinggi, masjid dan makam wali.[79]

---

[76] Konsep kewalian merupakan hal yang lahir dari tradisi sufisme. Namun begitu, label kewalian tidak lahir dari suatu institusi, melainkan dari konsenus masyarakat di mana sang wali hidup. Wali biasa diartikan dengan teman atau dekat. Kata ini berasal dari akar kata *walaya* yang berarti terhubung dengan Tuhan, dan kata *wilaya* yang berarti kedudukan di sisi Tuhan. Dua kata ini mempunyai konotasi makna teman, perantara, pelindung, dan penjamin. Wali dipahami sebagai seseorang yang mempunyai kedekatan dengan Allah sehingga mendapat keberkahan khusus dari-Nya, yang mana keberkahan tersebut dapat diberikan kepada yang lain. Lihat, Erica Ferg, "Islamic Saint Veneration in Iran," 9–10.

[77] Erica Ferg, "Islamic Saint Veneration in Iran," 12.

[78] Erica Ferg, "Islamic Saint Veneration in Iran," 7.

[79] Wali semasa hidupnya seringnya adalah seorang sufi terkemuka di lingkungnnya. Ia memiliki tempat mengajar beserta masjid sebelum akhirnya meninggal dan dimakamkan di area atersebut. Glenn Hardaker and Aishah Ahmad Sabki, *Pedagogy in Islamic Education: The Madrasah Context* (Emerald Group Publishing, 2018), 23; Ferg, "Islamic Saint Veneration in Iran," 14.

Kultus wali dalam Syiah tidak lepas dari *worldview* Syiah dalam persoalan otoritas kepemimpinan dan keagamaan. Syiah memandang bahwa kedua hal tersebut diwariskan oleh Nabi dalam bentuk *wilayah* lewat jalan nasab kepada para imam. *Wilāya* ini mencakup banyak hal: spiritualitas, keilmuan, kepemimpinan, hingga karamah dan keberkahan. Dengan ini, corak religiusitas Syiah sangat kental dengan bentuk ketaatan dan penghormatan terhadap para imam. Aspek *wilaya* ini juga mencakup keturunan para imam, yang dikenal dengan *sayyid* atau *imam-zadeh*, yang berarti keturunan para imam. Konsepsi *wilayah* yang sangat erat dengan faktor genealogis ini memunculkan pandangan bahwa makam keturunan Nabi memiliki keberkahan yang melimpah dan tidak terdapat pada tempat lain, sehingga menjadikan makam para imam dan keturunannya mendapatkan kedudukan yang istimewa dan menjadi tujuan ziarah yang populer di kalangan Syiah.[80]

Namun, ulama tidak satu suara dalam melihat fenomena kultus wali beserta ragam ritus yang terkait, terutama mengenai kaitan fenomena tersebut dengan ajaran tauhid, mengingat bahwa Islam meliputi semua aspek kehidupan, dan kehidupan seorang Muslim harus selalu sejalan inti ajaran tauhid. Para teolog mazhab Hanbali menilai ziarah sebagai bid'ah karena hal ini tidak dilakukan oleh Nabi maupun generasi salaf. Di masa modern ini, pandangan tersebut direpresentasikan oleh kalangan Wahabi. Mereka sangat keras dalam menolak praktik kultus wali. Ibn Taymiyya yang merupakan rujukan kalangan Wahabi menilai bahwa paraktik kultus wali merupakan perbuatan tercela karena merupakan praktik yang meniru tradisi umat Kristen.[81]

Al-Subḥāni menilai bahwa pemikiran Wahabi menjadi antitesis inti ajaran Islam sendiri, yaitu menyatukan umat Muslim. Jika salah satu misi kenabian adalah menyatukan dan memperkuat rasa persaudaraan antar umat, namun Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhāb melakukan sebaliknya. Al-Subḥāni menilai bahwa melalui konsep tauhid, syirik dan bid'ahnya, Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhāb telah menuduh sesama Muslim telah musyrik, dan karena itu dianggap telah keluar dari Islam, termasuk di antaranya adalah ajaran Syiah. Di sinilah, al-Subḥāni menilai ajarannya sebagai seumber perpecahan. Al-Subḥāni juga menolak menyebut gagasan dan ajaran Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhāb sebagai bentuk reformasi Islam atau penghidup sunnah. Dari polemik tersebut, al-Subḥāni menulis beberapa bantahan mengenai

[80] Ferg, "Islamic Saint Veneration in Iran," 18–21.

[81] Ferg, 13.

ajaran Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhāb, yang sekaligus sebagai tindakan defensif terhadap beragam aspek tradisi keagamaan dalam Syiah. [82]

C. Konstruksi Tawḥīd Ja'far al-Subḥāni

1. *Tawḥīd al-ibadah* perspektif al-Subḥāni

Dalam *muqaddimah* kitabnya *Buhūth Qur'āniyyah fī al-Tawhīd wa al-Shirk*, al-Subḥāni menuliskan bahwasanya permasalahan penegakan tauhid dan pemberantasan syirik merupakan inti dari seluruh misi agama samawi dan pemersatu umat. Tauhid dan syirik juga selalu menjadi topik utama bagi gerakan pembaharuan pemikiran Islam. Namun, di kalangan tertentu seperti kalangan Wahabi, Tauhid dan syirik juga menjadi persoalan yang memecah belah dan merusak persatuan umat.[83] Menurut al-Subḥāni, keimanan terhadap tauhid merupakan satu bagian yang tidak terpisahkan dari prinsip *tauhīd al-kalimat*, yaitu berpegang teguh pada persatuan, menjauhi perpecahan dan permusuhan, sebagaimana perintah dalam Q.S. Ali Imran 3:103. Hal ini karena persatuan atau *tawhid al-kalimat* sendiri pada dasarnya merupakan pondasi kekuatan, kebahagiaan, kejayaan umat, dan merupakan hal yang selalu diperjuangkan Nabi sepanjang masa dakwahnya.[84]

Sebelum memasuki pembahasan *tawhid al-uluhiyyah*, al-Subḥāni terlebih dahulu mengelaborasi klasifikasi tauhid ke dalam beberapa kategori seperti berikut: pertama, tauhid *al- dzāt*, yaitu sikap mengesakan Allah SWT, bahwa tiada sesuatu yang menyerupai atau menjadi sekutu baginya; kedua, *al-tawḥīd al-Khāliqiyyah*, yaitu keyakinan bahwa tiada pencipta dan pemilik segala sebab selain Allah SWT; ketiga, *al-tawḥīd al-rubūbiyyah,* yaitu keyakinan bahwa satu-satunya pengatur di alam raya ini adalah Allah

---

[82] Al-Subhāni menyatakan bahwa aspek yang tidak terpisahkan dari tauhid adalah prinsip persatuan dan persaudaraan sesama Muslim (*al-ittihad wa al-ta'akhy*), serta menjauhi unsur-unsur perselisihan dan perpecahan. Penyesatan dan pengkafiran sesama Muslim adalah bentuk jauhnya pemikiran Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhāb dari implementasi nilai-nilai tauhid itu sendiri. al-Subḥāni, *Al-Wahhābiyyah Fī al-Mīzān*, 13–17.

[83] Menurut al-Subhāni, persoalan yang mereka perdebatkan pada dasarnya adalah masalah cabang agama, *furū' al-dīn,* bukan pada *ushūl* persoalan *tawhid*. Āyatullah Ja'far al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawhīd Wa al-Shirk* (Qom: Manshurāt Muassasah al-Imām al-Ṣādiq, 1426), 6.

[84] Hal ini sebagaimana Nabi mendamaikan kabilah Aus dan khazraj, dan berbagai perselisihan lainnya yang terjadi baik dalam komunitas umat Muslim, maupun antar umat beragama. al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawḥīd Wa al-Shirk*, 7–8.

SWT;[85] keempat, *al-tawḥīd fī al-tasyrī'*, yaitu keesaan dalam *tasyri' al-ahkām,* hanya Allah SWT semata yang mempunyai hak dalam pensyari'atan suatu hukum. Kelima, *al-tawḥīd fī al-ṭā'āt*, yaitu menujukan ketaatan hanya kepada Allah SWT dalam bentuk menjalankan segala perintahnya dan menjauhi segala larangan.[86] Keenam, *al-tawḥīd fī al-ḥākimiyyah,* yaitu meyakini bahwa hanya hukum Allah SWT yang berhak untuk dilaksanakan. Ketujuh, *al-tawḥīd fī al-'ibādah,* yaitu menjadikan ibadah sepenuhnya hanya kepada Allah SWT. Aspek inilah yang menjadi fokus utama al-Subḥānī yang sekaligus merupakan pembahasan inti dalam buku ini.[87]

Al-tawḥīd fī al'ibādah merupakan terminologi yang digunakan al-Subḥānī dalam persoalan yang menyangkut tawhid dan syirik, yang oleh Ibn Abd al-Wahhabdisebut dengan istilah *tawḥīd al-ulūhiyyah*. Al-Subḥāni berpandangan bahwa keimanan terhadap keesaan Allah SWT dalam beribadah merupakan inti keislaman seseorang. Selain itu, ia juga meyakini bahwa dalam permasalahan ibadah, seluruh umat Muslim pada dasarnya sepakat bahwa mereka beribadah hanya kepada Allah SWT, segala bentuk ibadah yang ditujukan kepada selain-Nya merupakan dosa besar yang

---

[85] Berkaitan dengan ayat yang mengindikasikan adanya pluralitas pengatur, *al-mudabbir,* sebagaimana dalam Q.S. Al-Nāzi'āt 79:3 (*al-mudabbirāt*) dan al-An'ām 6:61 (*al-hafaẓah*), Al-Subhāni menjelaskannya dengan cara membagi terma *al-mudabbir* ke dalam dua tingkatan: pertama, pengatur alam raya secara independen, tidak bergantung kepada entitas selain dirinya, yaitu Allah SWT. Kedua, *al-mudabbir al-tab'iy*, yaitu pengatur di dalam alam raya yang bergantung kepada kekuatan di luar dirinya, atau bekerja atas kehendak-Nya. Al-Subḥāni menekankan bahwa pemahaman tawhīd *al-mudabbir* yang tepat di sini bukanlah menafikan pengaruh dalam diri makhluk (*nafy al-āthār 'an al-asbāb*), atau segala sesuatu terjadi secara langsung dengan campur tangan Allah SWT tanpa perantara. Sebaliknya, penghayatan yang tepat atas konsep tauhid ini adalah menetapkan bahwa rangkaian sebab-akibat dapat terjadi pada makhluk secara independen, yang terjadi atas kehendak-Nya, sebagaimana Q.S. Al-Baqarah 2:22 yang menyatakan bahwa air menjadi sebab tumbuhnya tanaman dengan baik. Denga ini, terdapat dua aktor pengatur alam raya, pengatur universal yaitu Allah SWT, dan pengatur parsial yaitu makhluk, yang mempunyai kuasa tersendiri dalam mengatur sesamanya. lihat, al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawḥīd Wa al-Shirk*, 25–28.

[86] Hal ini sebagaimana termaktub dalam Q.S. Al-bayyinah 98:5. Al-Din dalam ayat ini ditafsirkan dengan ta'at, yaitu menmurnikan ketaatan hanya kepadanya, dan tidak kepada selain-Nya. Ketaatan kepada selain Allah SWT hanya boleh ketika ada izin dari-Nya, sebagaimana terdapat dalam perintaah menaati Rasul, ulil amri, dan kedua orang tua. Lihat, al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawḥīd Wa al-Shirk*, 29–30.

[87] Uraian Klasifikasi tawhīd secara global selebihnya dapat dilihat dalam, al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawḥīd Wa al-Shirk*, 24–32.

terlarang. Al-Subḥāni melihat bahwa pandangan Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhāb dalam masalah ibadah bersifat parsial, hanya diyakini oleh minoritas umat Islam, dan juga tidak menyangkut persoalan syirik sama sekali.[88]

Al-Subḥānī sendiri melihat bahwa ibadah, baik yang dilakukan oleh seorang Muslim atau Musyrik, memiliki dua unsur: pertama, ketundukan lahiriah kepada zat yang disembah. Kedua, keyakinan yang melandasi ketundukan tersebut, serta mendorong munculnya praktik peribadahan. Aspek kedua inilah yang membedakan antara ketundukan dari dua golongan tersebut. Ketundukan seorang Muslim tentu bersumber dari keyakinan, tauhid, keesaan zat yang disembah, bahwa Tuhan yang disembah merupakan satu-satunya pencipta alam raya seisinya, dan pengatur segala urusan manusia, baik yang bersifat duniawi seperti rizki, hidup dan mati, dan segala kejadian di alam raya, maupun yang bersifat ukhrawi seperti syafa'at, ampunan dosa, surga dan neraka. Sebaliknya, ibadah seorang musyrik, baik di masa kenabian hingga saat ini, merupakan ketundukan yang timbul dari sistem keyakinan yang bersebarangn dengan keyakinan seorang Muslim, yaitu prinsip tauhid.[89]

Al-Subḥānī menyatakan bahwa kafir Quraisy tidak mengimani tauhid *rubūbiyyah* sebagaimana pandangan Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhāb. Kalangan kafir Quraisy sendiri meyakini bahwa sifat *al-rububiyyah* dimiliki baik oleh Allah dan juga sesembahan yang lain. Mereka tidak meyakini sentralitas urusan tersebut hanya pada Allah SWT semata, sebaliknya, mereka meyakini adanya *arbāb*, Tuhan-Tuhan pengatur selain Allah SWT, yang mana masing masing Tuhan tersebut mempunyai perannya dalam mengatur berbagai persoalan di alam raya. Oleh karena itu, mereka banyak menisbahkan beragam persoalan hidup pada banyak tuhan, *ālihāt dan arbāb*, bukan hanya pada Allah SWT semata.[90]

Beberapa hal mengenai keyakinan kafir Quraisy dalam aspek *rubūbiyyah* digambarkan oleh al-Qur'an sebagai berikut: *al-izzah*, kehomatan dan harga diri ada pada sesembahan mereka (Q.S. Maryam 19:81), begitu juga dengan persoalan *al-naṣr*, kemenangan (Q.S. Yāsīn

[88] al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawḥīd Wa al-Shirk*, 31–32.

[89] Ketundukan lahiriah di sini seperti sujud, ruku, berkorban, dan peribadahan lain yang memerlukan gerak fisik. Al-Subhāni menilai bahwa aspek batin merupakan hal terpenting persoalan tauhid, karena dalam aspek ibadah fisik, bisa jadi ada kesamaan antara ibadah seorang Muslim dan musyrik. al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawḥīd Wa al-Shirk*, 35–36; al-Subḥāni, *Al-Wahhābiyyah Bayna al-Mabāni al-Fikriyyah Wa al-Natāij al-'Amaliyyah*, 84.

[90] al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawhīd Wa al-Shirk*, 37.

36:74), ampunan dosa (Q.S. Ghāfir 40:3), syafaat (Q.S. Maryam 19:87), takdir duniawi dan ukhrawi (Q.S. Al-Shu'arā' 26:78-81), rasa cinta kepada Allah SWT sama dengan kecintaan terhadap tuhan-tuhan lain (Q.S. Al-Baqarah 2:165), begitu pula dalam hal penghambaan dan penyembahan (Q.S. Al-Shu'arā' 26:97-98), menisbahkan persoalan *tashrī'* kepada aḥbār dan *ruhbān* (Q.S. Al-Taubah 9:31).[91] Muslim meyakini bahwa aspek *rūbubiyyah* berada sepenuhnya di tangan Allah SWT. Meskipun begitu, al-Subḥānī berpendapat bahwa kalangan Musyrik pada dasarnya berkeyakinan tauhid dalam hal penciptaan, al-khāliqiyyah (Q.S. Al-Zukhrūf 43:9). [92]

Dalam hal keyakinan bahwa Tuhan adalah pencipta segala sesuatu, pendapat al-Subḥāni sendiri sama dengan pandangan Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhāb. Keduanya sepakat bahwa kafir Quraisy meyakini Allah sebagai satu-satunya pencipta. Hal ini tentunya berbeda dengan pandangan Rishwān yang meniadakan sama sekali keyakinan tersebut dari pikiran kalangan kafir Quraisy.[93]

Al-Subḥānī menekankan bahwa syirik dalam aspek *rubūbiyyah* merupakan corak universal yang terdapat dalam setiap kesesatan akidah umat-umat terdahulu. Adapun yang menjadi perbedaan di antara beragam corak kesyirikan adalah sejauh mana tuhan-tuhan yang mereka sembah memegang fungsi *rubūbiyah* tersebut. Ada yang meyakini dalam arti luas, yaitu pengaturan segala kejadian yang ada di dunia, sebagaimana keyakinan umat Nabi Ibrahim pada benda-benda langit dalam Q.S. al-An'ām 6:75-80. Ada yang membatasi aspek *rububiyah* tersebut sebatas pada hal yang terkait persoalan tertentu seperti syafa'at, ampunan, kemuliaan, kemenangan dalam peperangan.[94] Mereka meyakini bahwa tuhan-tuhan tersebut mempunyai

---

[91] al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawḥīd Wa al-Shirk*, 37–40.

[92] Redaksi al-Qur'an selalu menisbahkan apa yang diyakini Muslim pada setiap isu kehidupan dengan menisbahkan hanya kepada Allah SWT, seperti *fa lillāh al 'izzah, wa man naṣru illā min 'indillah*. Berbeda dengan redaksi yang dipakai oleh kalangan musyrik yaitu: (واتخذوا من دون الله الهة لعلهم ينصرون), (واتخذوا من دون الله الهة ليكونوا لهم عزا), lihat al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawḥīd Wa al-Shirk*, 37–38.

[93] Rishwān Abu Zayd Maḥdud, *Tawhīd Al-Rubūbiyyah Wa al-Ulūhiyyah Taḥrīr al-Ma'āni Wa Dabṭ al-Qawā'id* (Kairo: Maktabah al-Mujallad al-'Arabi, 2014).

[94]Hal ini juga sejalan dengan uraian Rishwan bahwa kesyirikan kalangan kafir Quraisy terletak pada keyakinan mereka bahwa tuhan-tuhan yang mereka sembah mempunyai kuasa yang independen dalam mencipta, mengatur kejadian di dalam raya, dan berkehendak, (الإله المستقل بالتدبير و التصرف). Lihat, al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawhīd Wa al-Shirk*, 41; Rishwān Abu Zayd Maḥdud, *Tawhīd Al-Rubūbiyyah Wa al-Ulūhiyyah Taḥrīr al-Ma'āni Wa Dabṭ al-Qawā'id*, 25.

pengaruh baik secara parsial maupun mutlak dalam beragam urusan manusia. Meskipun, mereka masih meyakini bahwa di atas tuhan-tuhan tersebut, ada Tuhan yang paling berkuasa yaitu Allah SWT.[95]

Al-Qur'an banyak memuat ayat-ayat yang menolak keyakinan bahwa sesembahan kaum musyrik bersekutu dengan Allah dalam hal *rububiyyah*, di antaranya seperti berikut: mereka sama lemahnya dengan manusia (Q.S. al-A'rāf 7:194); tidak punya kuasa menghindarkan mara bahaya (Q.S. al-Isrā' 17:56); tidak mampu mendatangkan manfaat atau bahaya (Q.S. Yunus 10:106); tidak dapat mendengar apalagi mengabulkan suatu permintaan, dan saat kimat nanti, mereka akan mengingkari peribadahan yang ditujukan padanya (Q.S. al-Fāṭir 14); tidak dapat menolong dari azab (Q.S. al-Mulk 67:20); tidak bisa menyelamatkan diri sendiri dari azab, apalagi menyelamatkan hambanya dari siksa (Q.S. al-Anbiya 21:43). Oleh karena itu, sesembahan tersebut tidak mempunyai andil apapun terkait nasib hidup penyembahnya.[96]

2. Hakekat Ibadah

Hakekat Ibadah menurut al-Subḥāni mengandung dua unsur: pertama, unsur badaniyyah, yaitu sikap pengagungan dan ketundukan, *ta'ẓīm wa al-khuḍū'* yang tampak pada sikap anggota tubuh. Kedua, unsur batiniyyah, yaitu keyakinan yang mendasari ketundukan tersebut. Keyakinan ini muncul dari persepsi adanya karakteristik ketuhanan yang dimiliki oleh objek sesembahan tersebut seperti pencipta (*khāliq*), pengatur segala hal di alam raya (*rabb*), baik secara holistik maupun parsial. Konsep ibadah sangat bergantung kepada adanya unsur keyakinan mengenai kemahakuasaan dalam dua hal tersebut. Tanpa adanya unsur tersebut, sesuatu hal belum dapat dikategorikan sebagai ibadah.[97] Kemusyrikan dan kekufuran kaum Quraisy zaman Nabi disebabkan oleh adanya keyakinan bahwa dimensi *rubūbiyyah* tidak hanya dimiliki oleh Allah semata, melainkan juga ada pada tuhan-tuhan lain yang menjadi sesembahan mereka.

Al-Subḥānī menilai bahwa pemahaman atas ibadah yang terpaku pada definisi secara kebahasaan dapat menimbulkan kesalahpahaman, selain

---

[95] Kaum Arab pra Islam meyakini adanya Allah SWT, mereka juga meyakini tuhan-tuhan lain yang mempunyai kuasa atas urusan kehidupan mereka. Tiap kabilah mempunyai Tuhan yang sifatnya lokal, kesukuan, dan ada yang bersifat universal dan diakui oleh kabilah lain. lihat, Mahmud Shukri al-Alūsi al-Baghdādi, *Bulūgh Al-Arb Fī Ma'rifati Aḥwāl al-'Arab* (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, t.t.), 249–50; al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawhīd Wa al-Shirk*, 42.

[96] al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawhīd Wa al-Shirk*, 43–44.

[97] al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawḥīd Wa al-Shirk*, 44.

juga menjadi pintu masuknya perdebatan. Hal ini juga menjadi faktor kemunculan penilaian kalangan Wahhābi bahwa ketundukan manusia kepada sesamanya seperti ketundukan seorang tentara kepada atasannya, atau ketundukan seseorang di hadapan makam seorang wali masuk dalam kategori ibadah. Oleh karena itu, ia berpandangan bahwa pemahaman hakekat ibadah tidak bisa hanya merujuk kepada definisi kebahasaan. Hal ini karena definisi tersebut hanya mengaitkan pengertian ibadah dengan sikap ketundukan, dan sikap merendahkan diri (*al-khuḍu' wa al-tadhallul*) secara zahir, dan belum menyentuh aspek batin.[98]

Definisi kebahasaan, menurut al-Subḥānī, baru menyentuh salah satu aspek paling umum dari ibadah itu sendiri. Hal ini mengingat ada beragam sikap ketundukan dan merendahkan diri yang tidak dinilai sebagai ibadah oleh al-Qur'an, Hadis, dan pendapat mayoritas ulama, Contohnya seperti mencium mushaf yang tidak berarti menyembah mushaf; Tindakan sujud yang tidak berarti sikap penyembahan, seperti sujud para malaikat kepada Adam As (Q.S. Al-Hijr 1:30-31), atau sujud Nabi Ya'qub AS dan keluarganya kepada Nabi Yusuf AS (Q.S. Yusuf 12:100); Sikap hormat dan ketundukan para Sahabat kepada Nabi dengan cara ber*tabarruk* dengan sisa air wudhu Nabi, rambut, mimbar, dan peninggalan-peninggalan Nabi lainnya. Al-Subḥānī menilai bahwa beragam sikap tersebut, termasuk *tabarruk* para Sahabat kepada Nabi, merupakan bentuk ketundukan dalam arti sikap penghormatan yang tinggi. Para Sahabat dan generasi umat Islam pada masa setelahnya tidak ada yang menilai hal tersebut sebagai bentuk penyembahan terhadap Nabi.[99]

Berkaitan dengan permasalahan keterbatasan pemaknaan ibadah dan problem syirik dalam ibadah, al-Subḥānī mencoba meluruskan hal tersebut

---

[98] Dalam kamus *al-Muḥīṭ*, kata ibadah diartikan dengan ketaatan, *al-ṭā'ah*. Ibnu Manẓur dalam *lisān al-'arab* menyebutkan bahwa ibadah adalah ketaatan, dan pokok dari penghambaan atau *aṣl al-'ubūdiyyah* adalah sikap ketundukan dan sikap merendahkan diri, *al-khuḍu' wa al-tadhallul*. Adapun dalam Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyyah al-Mu'aṣirah, al-'Ubūdiyyah diartikan sebagai antonim dari al-ḥurriyyah, yaitu kebebasan, yaitu keadaan di mana seseorang berada dalam kondisi ketundukan internal maupun eksternal, seorang yang beribadah kepadanya berarti ia mengesakannya, taat kepadanya, tunduk, merendahkan diri kepada-Nya, menaati segala perintah dan melaksanakan segala apa yang diwajibkan. Lihat, Muhammad al-Fayrūzabādi, "Al-'ubūdiyyah," in *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ,* accessed April 13, 2020, https://www.almaany.com/ar/dict.; Ibn Manẓūr, "'Abada- al-'Ubūdiyyah," in *Lisān Al-'Arab*, accessed April 13, 2020, http://arabiclexicon.hawramani.com; Ahmad Mukhtar Umar, "'Abada," in *Mu'jam Al-Lugha al-'Arabīya al-Mu'āṣira*, accessed April 13, 2020, http://arabiclexicon.hawramani.com.

[99] al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawhīd Wa al-Shirk*, 34–35.

melalui beberapa langkah: Pertama, dengan melihat kembali elemen dasar, bentuk dan karakteristik peribadahan dalam Islam. Menurutnya, hal ini penting untuk diperhatikan agar seseorang dapat melihat bagaimana suatu ibadah bisa dikategorikan, *al-'ibādah al-ṣahīhah*, sebagaimana dipraktekkan oleh umat Islam lintas generasi. Kedua, terma ibadah tersebut dikontraskan dengan beragam bentuk ibadah dan ritus keagamaan yang dinilai sesat dan muncul dari kalangan orang musyrik, baik di masa Jahiliyyah maupun di masa kontemporer. Dua Langkah tersebut bertujuan untuk mendapatkan karaktersitik yang *genuine* mengenai hakekat ibadah, baik dalam perspektif seorang Muslim dan musyrik, sekaligus untuk menemukan bentuk definisi yang dapat menjadi barometer untuk menetapkan sesuatu hal merupakan ibadah atau bukan.[100]

Al-Subḥānī membagi persoalan ibadah dalam dua kategori: ibadah yang benar (*al-'ibadāt al-ṣaḥīḥah*), dan ibadah yang salah atau sesat (*al-'ibādāt al-bāṭilah*). Ibadah baginya mempunyai dua pokok: pertama adalah ketundukan kepada yang disembah, baik objek sembahan itu adalah entitas yang layak disembah seperti Allah SWT atau yang tidak layak disembah seperti patung, arwah, bintang, planet dan sebagainya. Ketundukan, *al-khuḍū',* sendiri terlihat dari sikap anggota badan, dari posisi kepala, tangan, postur tubuh dan hal-hal fisik lainnya. Seorang hamba tentunya akan memperlihatkan ketundukan secara kasat mata lewat bahasa tubuh manakala berhadapan dengan objek yang ia sembah. Karakteristik kedua adalah hal yang bersifat batiniah atau kasat mata yang terletak dalam hati nurani. Hal inilah yang menjadi pondasi ketundukan lahiriah dan mendorong seseorang melakukan ibadah tersebut. Hal ini berupa suatu keyakinan tertentu mengenai entitas yang disembah.[101]

Setelah menetapkan dua unsur peribadahan, al-Subḥānī memberikan tiga definisi. Hal ini dimaksudkan untuk membuat batasan antara perkara yang bisa dikategorikan sebagai ibadah dan yang tidak termasuk kategori tersebut. Ia mendefinisikan ibadah dalam tiga definisi berikut:

Definisi pertama**,** al-Subḥāni mendefinisikan ibadah sebagai ketundukan yang berlandaskan keyakinan akan ketuhanan zat yang disembah. Oleh karena itu, berbagai bentuk perkataan dan perbuatan , baik itu berupa ketundukan, pengagungan atau penghormatan, yang muncul tanpa disertai keyakinan tersebut, *al-I'tiqād bi al-ulūhiyyah*, maka tidak dapat dikategorikan sebagai bentuk ibadah**.**[102]Al-Subḥānī menekankan bahwa

[100] al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawḥīd Wa al-Shirk*, 35.

[101] al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawḥīd Wa al-Shirk*, 35–36.

[102] Al-Subḥānī mendefinisikannya sebagai berikut العبادة هي الخضوع عن إعتقاد بألوهية المخضوع له،فما لم يكن القول و العمل ناشئين من الإعتقاد بالألوهية، لا يكون الخضوع و التعظيم و

maksud dari *al-uluhiyyah* di sini bukanlah *al-ma'budiyyah,* keadaan menjadi objek sesembahan atau objek ibadah. Melainkan, maksud *al-ulūhiyyah* di sini adalah keyakinan bahwa sosok yang menjadi objek sesembahan adalah Tuhan pemilik, pencipta dan pengatur segala atau sebagian kejadian di alam raya. Entitas yang diyakini mempunyai karakteristik tersebut, baik secara universal atau parsial, sebagaimana keyakinan kalangan musyrik, disebut dengan *ilāh.* Al-Subḥāni menggunakan pendekatan ilmu mantiq dalam melihat kata *ilāh*, yaitu dengan menggolongkan terma *ilah* sebagai kata yang universal, *kulli*, sedangkan lafal Allah SWT bersifat parsial, juzī.[103]

Pemaknaan kata *ilāh* melalui kaca mata *juz'i* dan *kulli*, menurut al-Subḥānī merupakan metode yang digunakan al-Qur'an ketika menggambarkan beragam bentuk sesembahan manusia. Hal ini sebagaimana digambarkan dalam Q.S. al-A'raf 7:59 yang mengandung perintah untuk beribadah kepada Allah dan melarang beribadah kepada selain-Nya, dengan menambahkan redaksi bahwa tiada *ilāh* yang hakiki kecuali Allah SWT.[104] Dari sini dapat disimpulkan bahwa zat yang berhak disembah hanyalah yang mempunyai predikat *ilāh* yang sebenarnya, yaitu Allah. Adapun predikat ilāh yang dilekatkan pada sesembahan selain-Nya pada hakekatnya bersifat semu, hanya anggapan atau dakwaan kalangan yang menyembahnya saja. Oleh karena itu, Al-Qur'an banyak mengingkari tindakan kaum musyrik yang menyembah selain Allah dengan argumen bahwa apa yang mereka sembah bukanlah *ilāh* yang sebenarnya. Hal ini karena ibadah atau penyembahan merupakan bagian tak terpisahkan dari aspek ketuhanan (*uluhiyyah)* itu sendiri, yang secara hakiki hanya dimiliki oleh Allah SWT. [105]

Definisi kedua, ibadah adalah ketundukan di hadirat zat yang diyakini sebagai Rab, pemilik segala urusan dan hajat hidup seorang hamba, baik yang mencakup kehidupan saat ini, duniawi, maupun kehidupan

---

التكريم عبادة. Selebihnya lihat al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawḥīd Wa al-Shirk*, 47.

[103] (المراد من الألوهية ليست المعبودية وإنما الإعتقاد بكونه إله العالم وخالقه و مدبره وأن أزمة الأمور كلها أو بعضها بيده) . lihat selebihnya, al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawḥīd Wa al-Shirk*, 47.

[104] Kata *ilāh* di sini berbentuk *nakirah*, yang berarti tidak spesifik dan bersifat umum. al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawḥīd Wa al-Shirk*, 48.

[105] Ayat yang menyinggung predikat ilāh secara hakiki hanya dimiliki oleh Allah SWT banyak mengguṇakan redaksi *ithbāt wa nafy* seperti (ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ) dan (لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ) diantaranya Q.S. al-A'raf 7:65,73,85; Q.S. Hud 11:50,61,84; Q.S. al-Anbiyā' 21:25; Q.S. al-Mu'minūn 23:23,32; Q.S. Ṭāha 20:14. Lihat, al-Subhāni, 48.

mendatang, ukhrawi.[106]al-Subḥānī menguraikan bahwa urusan (*Sha'n)* di dunia meliputi urusan yang bersifat material seperti kemenangan (*al-naṣr*), kehormatan (*al-'izzah*), atau urusan yang bersifat immaterial (*ma'nawi),* seperti ampunan dosa, syafaat. Adapun *Rab* yang dimaksud di sini, adalah pemilik segala urusan manusia, *al-mālik li shu'ūn al-syai':* dari mulai bentuk perencanaan hingga eksekusi, yang meliputi penciptaan, pemeliharaan, dan pengaturan semua urusan manusia. Oleh karena itu, manusia berkewajiban melakukan *al-'ubūdiyyah* sebagai imbal balik dari adanya faktor *al-rubūbiyyah*. Hal ini sebagaimana banyak diisyaratkan oleh al-Qur'an yang menjustifikasi perintah beribadah kepada Allah karena sifat *rubūbiyyah*-Nya, seperti Q.S. al-Maidah 5:72; Q.S. al-Anbiyā' 21: 92; Q.S. Ali 'Imran 2:51; Q.S. Yunus 10:3; Q.S. al-Hijr 15:99; Q.S. Maryam 19:36,65; Q.S. al-Zukhruf 43:64.[107]

Definisi ketiga, ibadah adalah ketundukan ke hadirat zat yang diyakini sebagai Tuhan semesta alam, atau zat yang diyakini mewakili kekuasaanya-Nya, baik dalam aspek *kawniyyah* yang mencakup penciptaan, menghidupkan, mematikan, memberi rizki, dan aspek *tashrī'iyyah* yang mencakup *tash'rī'* atau legislasi hukum Islam, ampunan, syafa'at.[108] Al-Subḥānī menguraikan bahwa seorang Muslim meyakini bahwa Allah lah pemilik segala kuasa tersebut, tanpa terbetik suatu keyakinan adanya pembagian kuasa tersebut kepada makhluknya. Sebaliknya, Kalangan Musyrik meyakini bahwa tuhan-tuhan yang mereka sembah selain Allah mendapatkan kuasa dalam menjalankan aspek *takwīniyyah* dan *tasyri'iyyah*, baik secara parsial maupun universal. Oleh karena itu mereka meminta hujan, syafaat dan kemenangan kepada berhala-berhala yang mereka sembah, dengan anggapan bahwa benda-benda tersebut memiliki kuasa untuk mengabulkannya.[109]

---

[106] Teks adalah sebagai berikut (العبادة هي الخضوع أمام من يعتقد انه رب يملك شأنا من شئون وجوده و حياته وشؤنه في اجله و عاجله). al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawḥīd Wa al-Shirk*, 48.

[107] Ayat-ayat tersebut menggunakan redaksi perintah, *fi'il amr,* menyembah Allah yang kemudian direlasikan dengan sifat rubūbiyah-Nya seperti (انَّ ٱللَّهَ هُوَ رَبِّى وَرَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ). Ayat-ayat tersebut menunjukkan abhwa hanya Allah SWT pemilik sifat rububiyyah yang sebebnarnya. Lihat, al-Subhāni, 48–49.

[108] Redaksinya sebagai berikut (العبادة هي الخضوع أمام من يعتقد انه إله العالم، أو من فوض إليه أعماله كالخلق و الرزق و الإحياء و الإماتة التي تعد من أفعال الكونية أو التقنين و التشريع و حق الشفاعة و المغفرة التي تعد من الأفعال التشريعية). Lihat, al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawḥīd Wa al-Shirk*, 49.

[109] al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawḥīd Wa al-Shirk*, 50.

Dari ketiga definisi tersebut, al-Subḥāni menekankan bahwa batas antara tauhid dan syirik dalam permasalahan ibadah terletak pada aspek keyakinan yang melandasinya. Suatu ketundukan bisa diartikan ibadah manakala timbul dari keyakinan yang spesifik terhadap objek ketundukan tersebut, baik itu berupa kepemilikan akan sifat uluhiyyah, rububiyyah, atau pemberian kuasa atas persoalan *takwīniyyah* dan *tasyri'iyyah*. Baik keyakinan spesifik tersebut memang benar adanya, sebagaimana keyakinan terhadap Allah, atau pun menyalahi hal yang sebenarnya, sebagaimana keyakinan kaum musyrik terhadap berhala yang mereka sembah. Ketundukan yang dilandasi oleh keyakinan tersebut lah yang lantas dapat dikategorikan sebagai bentuk ibadah atau penyembahan. Sebaliknya, jika ketundukan tidak dilandasi dengan ketiga keyakinan tersebut, bukan termasuk penyembahan atau ibadah, melainkan bentuk pemuliaan dan penghormatan, *ta'ẓīm wa takrīm*. Oleh karena itu, pelakunya tidak tergolong musyrik, dan perbuatannya tidak tergolong perbuatan syirik.[110]

3. Persoalan Iman dan *al-Kufr*

Dikursus keagamaan dalam gerakan Wahabi tidak pernah lepas dari persoalan tauhid, ibadah dan status keislaman atau kekufuran seseorang. Oleh karena itu, al-Subḥāni juga mengulas permasalahan iman dan kufur setelah mengelaborasi permasalahan ibadah. Al-Subḥāni menguraikan bahwa batasan mendasar yang memisahkan persoalan Islam dan *kufr* terletak pada satu hal, yaitu kesaksian akan kalimat tauhid atau kalimat syahadat.[111] Namun begitu, ia menjelaskan bahwa aspek keimanan tidak berhenti pada dua hal tersebut. Setidaknya, ada tiga hal yang bersumber dari syahadat, yaitu; iman kepada Allah dan meyakini keesaan-Nya, iman kepada hari akhir, dan iman kepada Nabi Muhammad Saw serta meyakini kebenaran seluruh ajarannya. Ketiga pokok ajaran Islam tersebut merupakan sumber bagi seluruh ajaran Islam, baik yang berkaitan dengan legal-formal, *syari'ah*,

---

[110] Jika terjadi suatu pengagungan yang diluar batas Syariah, dan tanpa disertai keyakinan bahwa objek pengagungan tersebut memiliki salah satu unsur atau sifat ketuhanan, maka hal ini hanya dapat dikatogirakan dalam kerangka Syariah (halal atau haram), bukan kerangka akidah, iman dan kufur. Lihat, al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawḥīd Wa al-Shirk*, 50–51.

[111] Ia mendasarkan pendapatnya mengenai kalimat tauhid (لا إله إلا الله) pada Riwayat Anas bin Malik, Hadis no. 392. Lihat Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhāri*, vol. 1 (Riyadh: Bayt al-afkār al-dawliyyah li al-nashr wa al-tawzī', 1998), 87. Adapun Hadis kalimat syahadat (لا إله إلا الله محمد رسول الله) merupakan riwayat Abu Hurairah, Hadis no. 6375. Lihat Muslim bin al-Hajjāj al-Naysābūri, *Ṣahih Muslim*, vol. 7 (Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1997), 121.

teologis, *'aqīdah*, maupun etika, *akhlāq*.[112] Seseorang yang sudah meyakini kebenaran kalimat syahadat, selanjutnya mengimani ketiga pokok keimanan tersebut, pada dasarnya sudah dapat dikategorikan sebagai orang yang beriman dan berada dalam naungan Islam.[113]

Al-Subḥānī lantas memperinci bahwa meski seseorang telah masuk Islam dengan mengimani pokok keimanan tersebut, namun hanya dengan berbekal keyakinan saja, seseorang tidak lantas dapat memperoleh kebahagiaan atau keselamatan dari siksa neraka. Hal tersebut hanya bisa diperoleh dengan cara melengkapi aspek keimanan dengan menjalankan segala perintah dan menjauhi segala larangan. Aspek keyakinan hanya sebatas menjadi pintu masuk seseorang ke dalam ranah keislaman, dan menjadi pemisah antara seorang mu'min dan kafir. Seorang Muslim masih memerlukan aspek lainnya hingga agamanya dapat menjadi sempurna. Hal tersebut sebagaimana disinggung dalam berbagai riwayat Hadis yang menunjukkan signifikansi aspek-aspek lain di luar pengakuan keimanan. [114]

Dari riwayat tersebut, al-Subḥāni juga menyimpulkan bahwa hal prinsipil yang mengeluarkaan seseorang dari status kekufuran adalah meyakini tiga pokok keimanan tersebut. Adapun praktek keislaman, seperti menjalankan perintah dan menjauhi segala larangan, adalah penyempurna aspek keimanan, yang berfungsi mengantarkan seorang Muslim untuk memperoleh kebahagiaan di akhirat, baik itu berupa balasan kebaikan, maupun keselamatan dari siksa dan azab. Argumen ini ia dasarkan pada dua tipologi dalil yang ia tangkap berkaitan dengan dimensi iman dan Islam; pertama, adanya dalil yang hanya menekankan aspek akidah tanpa menyebut

---

[112] Adapun mengenai kewajiban mengetahui ajaran Islam, Al-Subhāni sependapat dengan al-Ījī (w. 756/1355 M), bahwasannya ajaran Islam yang sangat luas ini terbagi dalam dua kategori: pertama, ajaran yang menyangkut *ḍarūriyyāt al-dīn*. hal ini harus diketahui secara rinci, baik menyangkut persoalan hukum maupun teologi seperti persoalan keesaan Tuhan, hari kebangkitan, kewajiban sholat, zakat, dan lain-lain. Kedua, persoalan yang cukup diketahui secara global keberadaanya dalam al-Qur'an dan Hadis, *ijmāliy*, yaitu sebatas mengetahui bahwa persoalan tersebut ada dalam Islam. Selebihnya lihat, al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawhīd Wa al-Shirk*, 13; 'Aḍud al-Dīn al-Ījī, *Al-Mawāqif Fī Ilm al-Kalām* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.), 383.

[113] al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawhīd Wa al-Shirk*, 13–14.

[114] Di antaranya adalah riwayat tentang rukun Islam yang menjelaskan bahwasanya Islam dibangun atas dasar lima hal: syahadat, sholat, zakat, haji, dan puasa Ramadhan. Hadis no. 1393, Muhammad bin al-Futūh al-Hamidi, *Al-Jam' Bayn al-Ṣahihayn al-Bukhari Wa Muslim*, ed. Ali Husayn al-Bawwāb, vol. 3 (Lebanon: Dar Ibn Hazm, 2002), 192. al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawhīd Wa al-Shirk*, 15.

aspek pengamalan Islam. Kedua, adanya dalil yang mengandung signifikansi pengamalan Islam di balik keimanan seseorang.[115]

Dalam persoalan parameter keluarnya seseorang dari keislaman, al-Subḥāni sendiri menilai bahwa persoalan tersebut bukanlah hal yang mudah. Ia sendiri menetapkan dua hal batas minimal keimanan seseorang, yaitu mengakui pokok keimanan dan tidak mengingkari ajaran Islam yang termasuk *ḍaruriyyāt al-Dīn.* Selama seseorang Muslim masih mempunyai dua hal tersebut maka ia tidak bisa boleh dikafirkan. Ia juga senada dengan pernyataan al-Ījī (w. 1355 M/ 756 H) dan mayoritas *mutakallimīn* dan *fuqahā'* yang menolak mengkafirkan sesama ahli kiblat, meskipun ia melakukan dosa dan mempunyai pendapat yang menyalahi kebenaran.[116] Ia juga menukil pendapat Al-'Asyarī (w. 936 M/ 324 H) tentang penolakan terhadap pengkafiran sasama Muslim, dimana al-Ash'ari sendiri membatasi persoalan takfir hanya pada beberapa masalah seperti: keyakinan adanya Tuhan selain Allah SWT, keyakinan bersemayamnya Tuhan dalam diri manusia (*hulūl*), mengingkari kenabian Muhammad SAW, menghalalkan perbuatan haram dan perbuatan meninggalkan perkara wajib.[117]

Pandangan al-Subḥānī dalam hal larangan melakukan takfir terhadap Muslim disandarkan pada ayat al-Qur'an dan Hadis. Kandungan ayat Q.S. Ali Imran 3:105 yang mengaitkan larangan saling berselisih dan bertikai dengan azab yang besar menjadi landasan al-Subḥānī dalam menilai bahwa sikap *takfīr* merupakan bagian dari dosa besar. Hal ini karena *takfīr* dapat menimbulkan perpecahan dalam umat Islam.[118] Adapun dari Hadis, ia menyandarkan pendapatnya pada beberapa riwayat yang melarang vonis takfir dan syirik terhadap sesama Muslim, baik yang menggunakan redaksi larangan mengkafirkan seperti redaksi dalam Hadis (فلا تكفرو بذنب و لا تشهدوا عليهم بشرك),[119]maupun bentuk lainnya yang menyebut konsekuensi dari sikap mengkafirkan sesama Muslim seperti dalam Hadis (إذا كفر الرجل أخاه فقد باء بها أحدهما),[120] dan (من قذف مؤمنا بكفر فهو كقتله).[121]

---

[115] al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawhīd Wa al-Shirk*, 16.

[116] 'Iḍuddīn al-Ījī 'Abd al-Rahmān bin Ahmad al-Ījī, *Kitāb Al-Mawāqif*, ed. 'Abd al-Rahman 'Amīrah, vol. 3 (Beirut: Dar al-Jayl, 1997), 564.

[117] 'Iḍuddīn al-Ījī 'Abd al-Rahmān bin Ahmad al-Ījī, *Kitāb Al-Mawāqif*, 3:572–573.

[118] al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawhīd Wa al-Shirk*, 20.

[119] Ali bin Hisam al-Din al-Muttaqi al-Hindi, *Kanz Al-'Ummāl Fi Sunan al-Aqwāl Wa al-Af'Āl* (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1989), 29.

[120] Hadis no.1405, al-Hamidi, *Al-Jam' Bayn al-Ṣahihayn al-Bukhari Wa Muslim*, 3:197.

[121] al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhāri*, 1:15.

Aspek lain yang menjadi pertimbangan Al-Subḥāni dalam menolak sikap mengkafirkan seseorang atau kelompok lain adalah bahwa perbedaan faham yang terjadi antara kelompok Wahabi dan kelompok Muslim lainnya dalam hal ibadah pada dasarnya adalah perbedaan dalam persoalan fikih. Jika pun terdapat perselisihan dalam bidang akidah, hal tersebut tidak menyangkut persoalan *ḍarūriyyāt al-dīn.* Selain itu, ia juga mempunyai pandangan bahwa persoalan takfir yang terjadi pada umat Islam saat ini tidak lagi relevan jika dikaitkan dengan persoalan perbedaan pendapat dalam intra Islam, mengingat hal tersebut tidak masuk dalam persoalan *ḍarūriyyāt al-dīn,* seperti perdebatan tentang sifat Allah SWT atau penciptaan al-Qur'an. Baginya, persoalan takfir menjadi persoalan yang harus dihindari oleh umat Islam karena hal tersebut merupakan hal yang dapat memperlemah umat dan membantu dominasi kekuatan asing terhadap umat Islam, *Khidmah lil-isti'mār.* [122] Hal ini karena sikap mengkafirkan sesama Muslim merupakan salah satu faktor munculnya disintegrasi dalam tubuh umat, selanjutnya dapat menyebabkan lemahnya umat Islam di hadapan dominasi kekuatan asing atau non-Muslim.

Al-Subḥāni melihat bahwa sikap saling mengkafirkan di antara umat Islam pada masa abad pertengahan tidak lepas dari dua hal: pertama, adanya bid'ah dalam permasalahan akidah seperti masalah takwil, pedebatan tentang sifat-sifat Allah SWT dan perbuatan manusia, keyakinan tentang keabadian alam; kedua, persoalan dosa, seperti minum *khamr*, mendatangi peramal atau tukang sihir.[123] Ia sependapat dengan pernyatan Imam al-Sya'rani (w. 1565 M) al-Shāfi'i (w. 820 M), Al-Ash'arī (w. 936 M), Al-Khaṭṭābi (w. 388 H/ 988 M), al-Qazwīnī (w. 1283 M) Taqi al-Dīn al-Subki (w. 1355 M) yang menolak mengkafirkan sesama Muslim baik Salaf maupun khalaf, meski orang tersebut terlibat dalam persaolan bid'ah tersebut.

Penolakan ulama dalam mengkafirkan sesama Muslim bersumber dari beragam alasan. Alasan Al-Shāfi'i dan Al-Ash'ari menolak pengkafiran *ahlul ahwā'* karena mereka dianggap masih tergolong *Ahl-Kiblat,* yaitu menyembah Tuhan yang sama dan menghadap kiblat yang sama, sebagaimana terdapat dalam Hadis (من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا فذلك المسلم).[124] Al-Qazwīnī menolak mengkafirkan sesama Muslim, meskipun ia tergolong dalam kelompok pemikiran yang melenceng, karena pada dasarnya mereka

[122] al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawhīd Wa al-Shirk*, 22.

[123] 'Abd al-Wahhāb bin Ahmad al-Sha'rāni, *Kitāb Al-Yawaqīt Wa al-Jawāhir Fi Bayani 'Aqāid al-'Akābir*, vol. 2, n.d., 109–10.

[124] yaitu pelaku dosa besar dan perkara bid'ah. Bid'ah sendiri merupakan bentuk pemikiran yang melenceng dalam hal akidah seperti pemikiran muktazilah dan Murji'ah. Lihat, al-Sha'rāni, 2:113; al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhāri*, 1:87.

masih mengikrarkan keislamannya dan masih menjalankan aspek-aspek keislaman. [125] Al-Khaṭṭābi dan al-Subki melandaskan penolakannya untuk mengkafirkan kelompok yang menyimpang dengan dalih bahwa mereka telah mengucapkan kalimat syahadat. Baginya keselamatan orang yang mengucap syahadat telah jelas disebut dalam nas, sebaliknya tidak ada satu pun nas yang secara *qaṭ'i* yang mewajibkan adanya vonis takfir terhadap kesalahan yang timbul dari pemahaman nas atau takwil.[126]

Al-Sya'rani tidak menampik adanya kalangan yang mengkafirkan pelaku bid'ah dan pelaku dosa besar, namun ia menegaskan bahwa mayoritas ulama memilih tidak mengkafirkannya, dan mereka tetap memasukkan golongan tersebut dalam barisan umat Islam. Hal ini karena mereka pada dasarnya adalah *ummat al-ijābah,* yang telah masuk dalam komunitas Islam. Sebutan kafir kepada kelompok tersebut pada dasarnya adalah sebuah kezaliman dan hal yang melampui batas. Terkait sebutan kafir yang terkadang disematkan oleh sebagian ulama terhadap golongan tersebut, Al-Sya'rani mencoba mengartikulasikan kembali kata kafir tersebut. Menurutnya, para ulama tidak bermaksud menyebut kafir dalam makna yang sebenarnya, melainkan bermaksud *tashbih* dengan tujuan *tashdīd* dan *taghlīẓ*, yaitu hanya sekedar teguran keras dan pemberian penekanan terhadap kesalahan tersebut. Hal ini karena besarnya dampak kesalahan yang tersebut terhadap masyarakat Islam secara umum. Hal ini sebagaimana pengunaan kata *kafara* dalam Hadis (من ترك الصلاة كفر),[127] barangsiapa meninggalkan sholat secara sengaja makai a telah kafir. Kafara di sini tidak dimaksudkan dengan makna yang sebenarnya, namun hanya untuk tujuan teguran keras.[128]

---

[125] Berkaitan dengan Hadis (كلها في النار إلا واحدة), al-Qazwīnī menjelaskan bahwa satu golongan yang dimaksud di sini adalah kalangan *kuffār,* adapun semua umat Muslim, apapun kelompok pemikirannya, semuanya selamat sebagaimana dijelaskan dalam Q.S. Maryam 19:72. al-Sha'rāni, *Kitāb Al-Yawaqīt Wa al-Jawāhir Fi Bayani 'Aqāid al-'Akābir*, 2:109–10.

[126] al-Sha'rāni, *Kitāb Al-Yawaqīt Wa al-Jawāhir Fi Bayani 'Aqāid al-'Akābir*, 2:111.

[127] Hadis no. 8939 dalam Sulaimān bin Ahmad al-Ṭabrāni, *Al-Mu'jam al-Kabīr*, ed. Hamdi 'Abd al-Majīd al-Salafi, vol. 9 (Mosul: Maktabah al-'Ulūm wa al-Hikam, 1983), 191.

[128] al-Sha'rāni, *Kitāb Al-Yawaqīt Wa al-Jawāhir Fi Bayani 'Aqāid al-'Akābir*, 2:111.

BAB IV
APLIKASI PEMAHAMAN TAUHĪD ULŪHIYYAH DALAM DOKTRIN TEOLOGI AL-SUBḤĀNI

Pada bab ini, penulis akan menguraikan aplikasi pandangan tauhid *ulūhiyyah* al-Subḥānī yang menjadi landasan bagi praktik dan tradisi kultus wali dalam masyarakat Muslim Syiah, terutama yang dinilai oleh Ibn 'Abd al-Wahhāb sebagai amalan syirik. Penulis juga menunjukkan bagaimana al-Subḥāni menegaskan bahwa ritus tersebut merupakan hal yang dibenarkan dalam pandangan Islam dan tidak menyalahi ajaran tauhid, selain juga mempunyai peran penting dalam pelaksanaan dakwah Islam. Beberapa praktik tersebut meliputi ziarah kubur, memugar kuburan, bertawassul, bertabarruk dan meminta syafaat kepada para wali. Bagian ini akan membuktikan bahwa tradisi dan ritus tersbut, meskipun dinilai sesat oleh Ibn 'Abd al-Wahhāb dan genarasi penerusnya dari kalangan Wahabi, namun pada dasarnya merupakan tradisi yang *legitimate* dan diakui oleh kalangan non-Syiah sebagaimana hal tersebut juga menjadi tradisi yang diamalkan oleh sebagian kalangan Sunni. Al-Subḥāni melihat bahwa semua permasalahan yang dikaitkan oleh Ibn Abd al-Wahhabdengan persoalan syirik pada dasarnya tidak pada tempatnya, karena hal tersebut tidak satupun terkait dengan persoalan akidah atau *ushūl*, melainkan masuk pada persoalan *fiqhiyyah* yang bersifat *furū* dan *ijtihadiyyah*. Oleh karena itu, al-Subḥāni menolak menghubungkan antara tradisi tersebut dengan persoalan syirik.

Kajian dalam bab ini akan diuraikan dalam dalam beberapa pembahasan sebagai berikut:

A. Aplikasi Tauhid Ja'far al-Subḥāni dalam Praktik Keislaman

1. Ziarah kubur

Ziarah kubur merupakan persoalan yang mempunyai dua sisi sekaligus: Sisi yang disepakati dan sisi yang diperdebatkan. Kalangan Wahabi menggunakan terma ziarah yang diperdebatkan dengan sebutan ziarah *mamnū'* atau bid'ah.

Ibn Baz membagi ziarah kubur dalam dua kategori: ziarah yang *syar'i* dan bid'ah. Ziarah yang syar'i dan disunnahkan ada dua macam: pertama, ziarah ke kubur non-Muslim, dengan catatan hanya untuk beriktibar dan mengingat mati tanpa ada kebolehan untuk mengirim doa atau

istighfar kepada si mayit.[1] Kedua, ziarah ke kubur umat Muslim dengan tujuan beriktibar, mengingat kematian dan hari akhir, zuhud dari dunia, selain juga bertujuan untuk mengirim kebaikan kepada si mayit, baik itu berupa salam, doa, maupun istighfar. Adapun ziarah yang bersifat bid'ah merupakan ziarah yang diluar tujuan tersebut, seperti ber*tabarruk*, ber*istighāthah*, berdoa atau meminta kepada ahli kubur, bertawaf mengelilinginya, meminta kesembuhan dan lain-lain yang mengandung permintaan atau pengagungan terhadap kubur tersebut. Hal ini merupakan bentuk kesyirikan. Bagi Ibn Baz, ziarah merupakan ibadah *tawqifiyyah*, karena itu tata caranya harus berdasarkan nas.[2]

Ibn Baz menilai syirik tradisi Syiah terkait kubur seperti doa yang diawali dengan panggilan dan permintaan tolong kepada Nabi SAW dan para Imam yang sudah wafat. Bagi Ibn Baz, kesyirikan doa tersebut terletak pada perbuatan yang ditujukan kepada selain Allah, yaitu ditujukan kepada orang yang telah meninggal. Ibn Baz memandang bahwa kesyirikan tersebut lebih berat daripada kesyirikan kaum kafir Quraisy pada masa Jahiliyyah. Hal ini karena mereka hanya melakukan syirik pada masa senang. Sedangkan saat susah, mereka selalu meminta pertolongan, dan mengesakan-Nya dalam peribadahan sebagaimana dalam Q.S. Al-'Ankabūt 29:65.[3]

Ibn Baz menilai bahwa syirik dalam persoalan kubur muncul pertama kalinya pada masa Nabi Nuh, yaitu berupa pengagungan yang berlebih terhadap orang sholeh, yang selanjutnya berubah menjadi penyembahan terhadap kubur setelah mereka meninggal, baik dengan membangun kubur tersebut, maupun dengan berdoa dan meminta kepadanya, baik itu pertolongan, penyelesaian masalah hidup, kesembuhan, dan lain-lain.[4] Hal ini kemudian dilanjutkan oleh kalangan Kristen dan

---

[1] Hal ini berdasarkan Q.S. At-Taubah 9:113, dan Hadis no. 8667, Riwayat Abi Dawud al-NasāI (إستأذنت ربي أن أستغفر لها، فلم يأذن لي، فاستأذنته أن أزور قبرها، فأذن لي), dalam Muhammad Ibn al-Athīr al-Jazary, *Jāmi' al-Uṣūl fī Ahādīth al-Rasūl*, vol. 11 (Damaskus: Maktabah Dār al-Bayān, 1972), 152.

[2] 'Abd al-'Aziz Ibn 'Abdullah Ibn Bāz, *Majmū' Fatāwa Wa Maqālāt Mutanawwi'ah*, ed. Muhammad bin Sa'd al-Shuway'ir, vol. 13 (Saudi Arabia: Dar al-Qasm li al-Nashr, 2000), 309.

[3] Q.S. (إن تدعوهم لا يسمعوا دعائكم و لوسمعوا ما استجابوا لكم ويوم القيامة يكفرون بشرككم) Fatir 35: 14. Lihat 'Abd al-'Aziz Ibn 'Abdullah Ibn Bāz, *Majmū' Fatāwa Wa Maqālāt Mutanawwi'ah*, 13:314.

[4] Syirik yang pertama kali muncul mengambil dua bentuk: pertama, penyembahan terhadap manusia dalam bentuk pengagungan terhadap kubur orang sholeh, dan menjadikannya perantara untuk bertaqarrub kepada Allah. Hal ini muncul dari kaum nabi Nuh. Kedua, penyembahan terhadap benda-benda langit seperti planet, matahari dan bintang yang munncul dari kaum Nabi Ibrahim. Lihat

Yahudi terhadap Nabi-Nabi mereka.[5] Selanjutnya, Ibn Baz menyimpulkan bahwa bentuk pengagungan dan peyembahan terhadap orang sholeh inilah yang kemudian menjadi salah satu objek dakwah Nabi Muhammad SAW sekaligus menjadi sebab adanya pelarangan ziarah di awal masa dakwah. Hal ini bertujuan untuk menghilangkan tradisi meminta kepada ahli kubur yang merupakan kebiasaan kafir Quraisy. Ketika ajaran tauhid sudah tertanam di hati umat Muslim, Nabi membolehkan ziarah. Hal ini karena ada kemaslahatan baik untuk peziarah maupun mayit yang diziarahi.[6]

Adapun Ibn Abd al-Wahhab membagi ziarah kubur ke dalam dua kategori: *masyru'* dan *mamnū'*. Kategori *masyrū'* di sini tidak berbeda dengan elaborasi Ibn Baz, yaitu ziarah yang ditujukan untuk mengingat kematian dan berbuat kebaikan kepada si mayit, hanya saja ia menambahkan satu syarat lagi, yaitu tanpa adanya *shadd al-rihāl*, yaitu perjalanan jauh untuk berziarah dengan niat pengagungan kepada ahli kubur dan ber*taqarrub* kepada Allah.[7] Adapun ziarah *mamnū'* ada dua tingkatan: pertama, ziarah yang diharamkan karena dapat mengantarkan kepada kesyirikan (*wasīlah li al-syirk*). Hal ini jika ziarah disertai dengan aktifitas seperti mengusap kubur, ber*tawassul*, sholat di sampingnya, dan membangun kubur. Kedua, ziarah yang menimbulkan syirik besar, yaitu jika disertai dengan *istighāthah* dan meminta kepada ahli kubur, baik meminta penyelesaian urusan dunia maupun akhirat. Ibn Abd al-Wahhab menyamakan aktifitas ziarah yang terakhir ini dengan penyembahan kalangan musyrik terhadap berhala.[8]

Ahmad Ibn 'Abd al-Ḥalīm Ibn Taymiyyah al-Ḥarrānī, *Qā'idah Jalīlah Fi al-Tawassul Wa al-Wasīlah* (Riyad: Idārah al-Buhūth wa al-Iftā', 1999), 22.

[5] Sebagaimana Hadis riwayat al-Bukhāri No.1330 (لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مسجدا). Lihat, Muhammad Ibn Isma'il Ibn Ibrāhim Al-Bukhāri, *Ṣaḥīh Al-Bukhāri*, ed. Muhammad Zuhair Ibn Nāṣir, vol. 2 (Amīriyyah: Dār Ṭauq al-Najāh, 1422), 88. Hadis terkait tradisi kalangan Nasrani, Hadis No. 427, riwayat al-Bukhāri (إذا كان فيهم الرجل الصالح فمات بنوا على قبره مسجداً وصوروا فيه تلك الصور). Lihat, Muhammad Ibn Isma'il Ibn Ibrāhim Al-Bukhāri, *Ṣaḥīh Al-Bukhāri*, ed. Muhammad Zuhair Ibn Nāṣir, vol. 1 (Amīriyyah: Dār Ṭauq al-Najāh, 1422), 93.

[6] Ibn Bāz, *Majmū' Fatāwa Wa Maqālāt Mutanawwi'ah*, 13:310–11.

[7] Berkaitan dengan Hadis (لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد) Ibn Taymiyyah menguraikan bahwa jika seseorang melakukan hal tersebut namun dengan tujuan berziarah kubur, dan bukan untuk melakukan sholat, maka ia dihukumi sesat dan *mubtadi'*. Muhammad Ahmad Lūj, *Taqdīs al-Ashkhāṣ fī al-Fikr al-Ṣūfy* (Kairo: Dār Ibn al-Qayyim, 2002), 97.

[8] 'Abd al-Rahmān bin Nāṣr al-Sa'diy, *Al-Qawl al-Sadīd Sharh Kitāb al-Tawhīd*, ed. Ṣabry bin Salāmah Shahin (Saudi Arabia: Dār al-Thabāt li al-Nashr wa al-tawzī', 2004), 159–61.

Dalam kaitannya dengan berdoa dan meminta pertolongan kepada ahli kubur, al-Sa'dy menilai bahwa syirik yang ada muncul karena adanya tindakan meminta kepada selain Allah, baik pelaku meyakini bahwa ahli kubur dapat membantunya secara independen atau pun hanya sebagai perantara kepada Allah. Hal ini karena perbuatan tersebut serupa dengan apa yang dilakukan kafir Quraisy sebagaimana dalam Q.S. Az-zumar 39:3 dan Q.S. Yunus 10:18.[9] Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhāb menegaskan bahwa berdoa atau meminta merupakan bentuk ibadah, maka kedua hal tersebut tidak boleh ditujukan kepada selain Allah. Oleh karena itu, meminta kepada mayit adalah bentuk penyembahan. Ia juga menambahkan bahwa baik pelaku maupun orang yang tidak meyakini kesyirikan perbuatan tersebut dapat dihukumi kafir. Hal ini karena sikap tersebut merupakan bentuk pengingkaran terhadap zahir nas dalam al-Qur'an dan Hadis yang melarang berdoa kepada selain Allah.[10]

Tabel ziarah perspektif Wahabi

	Hukum	Tujuan
ziarah	Masyru'/sunnah	Mengingat kematian dan melakkan kebaikan kepada ahli kubur.
	Bid'ah/ *mamnu'*	Bertawassul, bertabarruk, sholat di area makam, dan membangun kubur. Ziarah dengan tujuan ini dapat menjadi perantara kepada kesyirikan (*wasīlah ila al-Syirk*).
		Berdoa dan meminta kepada mayit baik dalam urusan dunia maupun akhirat. Ziarah dengan tujuan ini tergolong syirik besar karena tergolong bentuk penyembahan terhadap ahli kubur.

[9] 'Abd al-Rahmān bin Nāṣr al-Sa'diy, *Al-Qawl al-Sadīd Sharh Kitāb al-Tawhīd*, 162.

[10] Muhammad Ibn Nāsir Ibn 'Uthmān, *Al-Rad 'ala al-Qubūriyyīn*, Majmū'at al-Rasāil wa al-Masāil al-Najdiyyah (Saudi Arabia: Maktabah al-Su'ūdiyyah, 1976), 594.

Perbandingan keyakinan meminta pertolongan kepada mayit

keyakinan	Wahabi	al-Subḥāni
Independensi dalam memberi manfa'at dan bahaya. (*al-istiqlāl bi al-naf' wa daf' al-ḍarar*)	syirik	syirik
Allah adalah pelaku utama, ahli kubur hanya sebagai perantara (*wāsiṭah*)	syirik	Tidak

Al-Subḥānī sendiri membagi ziarah ke dalam dua macam: pertama ziarah kubur Muslim secara umum. Kedua ziarah kubur khusus, yaitu mengunjungi makam para wali, orang sholeh, Nabi dan para Imam. Dalam persoalan ziarah kubur secara umum, pandangan al-Subḥānī tidak berbeda dari Ibn Baz dan Ibn Abd al-Wahhab mengenai hukum kesunahan ziarah kubur. Hal ini karena ziarah dapat mendatangkan manfaat bagi kedua belah pihak: bacaan salam, doa, istighfar dan al-Qur'an bagi si mayit, dan mengingat akhirat serta mengambil pelajaran dari kematian bagi peziarah.[11]

Adapun terkait pelarangan ziarah di awal masa Islam, al-Subḥāni berpendapat bahwa konteks pelarangan tersebut berkaitan dengan ziarah ke kubur non-Muslim.[12] Pelarangan tersebut terjadi ketika belum banyak kalangan Muslim yang meninggal, sehingga ziarah kubur saat itu sama saja dengan mengunjungi kuburan kaum musyrik. Ketika sudah mulai banyak Muslim yang meninggal, maka ziarah kubur diperbolehkan oleh Nabi.[13]

Al-Subḥānī berbeda dari Ibn Baz dan Ibn Abd al-Wahhab dalam persoalan ziarah khusus yang ditujukan untuk berdoa, bertawassul dan mencari berkah. Al-Subḥāni menyatakan bahwa ziarah khusus seperti menziarahi makam Nabi, para imam, para syahid dan orang-orang sholeh mempunyai manfaat yang lebih tinggi dan sangat dianjurkan dari sekedar berziarah ke kubur Muslim pada umumnya. Ia menyandarkan pendapatnya pada riwayat yang menyatakan faedah berziarah ke makam Nabi, di

[11] Hal ini senada dengan Hadis nabi (زوروا القبور فإنها تذكركم الأخرة). al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawhīd Wa al-Shirk*, 55. Hadis no 1569, riwayat Ibn Mājah dari Hadis Abu Hurairah, Muhammad bin Yazīd al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājah*, ed. Muhammad Fuād 'Abd al-Bāqī, vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, n.d.), 510; 'Abd al-Rahmān bin Muhammad 'Aud al-Jazīrī, *Al-Fiqh 'Alā al-Madhāhib al-Arba'Ah*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003), 490.

[12] Teks Hadis tersebut, كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها. Lihat, Hadis no.1571, kitāb al-Janāiz, Muhammad al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājah*, vol. 1 (Beirut: Dār al-fikr, n.d.), 501.

[13] al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawhīd Wa al-Shirk*, 56.

antaranya seperti mendapat syafaat kelak di hari kiamat,[14] ziarah tersebut seperti mengunjungi Nabi dalam keadaan hidup.[15] Selain itu, ada Beberapa ulama yang menyebut bahwa ziarah ke makam Nabi merupakan salah satu cara utama untuk mendekatkan diri kepada Allah. [16]

Bagi al-Subḥāni, ziarah khusus ini selain mengandung keberkahan, juga mengandung dimensi akhlak dan pendidikan yang tinggi. Hal ini karena ziarah khusus ini merupakan bentuk penghargaan dan syukur atas apa yang telah mereka korbankan di jalan Allah, membela kebenaran, kemuliaan, dan kesucian agama. Dengan ziarah khusus ini, generasi baru akan terpacu untuk berjuang di jalan Allah, serta berupaya untuk mengikuti perjuangan para wali dan orang tersebut dalam menegakkan ajaran Allah. Hal ini karena mereka tahu balasan apa yang akan mereka dapat manakala berjuang di jalan tersebut. Selain itu, termasuk dalam kategori ziarah kubur khusus, adalah mengadakan berbagai bentuk acara peringatan baik hari lahir maupun hari kematian ahli kubur. Hal ini ditujukan sebagai pelestarian jejak peninggalan mereka.[17]

Menurut al-Subḥānī, baik ziarah maupun beragam acara peringatan merupakan bentuk *ta'ẓīm* kepada ahli kubur dan bukan penyembahan. *Ta'ẓīm* terhadap individu tersebut merupakan bentuk penghormatan atau pengagungan atas pengorbanan yang mereka lakukan semasa hidupnya, dan bukan *ta'ẓīm* dalam artian ibadah, yang mana mensyaratkan adanya unsur keyakinan terkait sifat ketuhanan. Pandangan ini sejalan dengan Al-Subky yang menyatakan bahwa ta'dzim kepada pribadi tertentu seperti Nabi Muhammad SAW merupakan kewajiban. Hal ini bisa dilakukan lewat mempelajari riwayat hidup, menjadikan kehidupannya sebagai contoh dan teladan, serta bertawassul dengannya.[18]

---

[14] Riwayat tersebut di antaranya seprti riwayat Ibnu Umar (من زار قبري وجبت له شفاعتي) Hadis no. 3122 dalam al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājah*, 2:1039.

[15] Hadis riwayat Ibnu Umar (مَنْ حَجَّ فَزَارَ قَبْرِى بَعْدَ مَوْتِى كَانَ كَمَنْ زَارَنِى فِى حَيَاتِى), Hadis no. 10573 dalam Abu Bakr Ahmad Ibn al-Husayn al-Bayhaqi, *Al-Sunan al-Kubrā Li al-Bayhaqi*, vol. 2 (Hyderabad: Dāirat al-Ma'ārif al-Niẓāmiyyah, 1344), 246.

[16] Riwayat tersebut menunjukkan bahwa makam tertentu mengandung keberkahan dan kelebihan yang berbeda. Lihat, al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawhīd Wa al-Shirk*, 58.

[17] al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawḥīd Wa al-Shirk*, 57.

[18] al-Subhāni, 58; Taqy al-Dīn al-Subki, *Shifā' al-Saqām Fī Ziyārat Khayr al-Anām*, ed. Husayn Muhammad Ali Shukry, 1st ed. (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008), 5.

Adapun terkait persoalan niat berpergian untuk berziarah (*shadd al-riḥāl*) ke makam Nabi. Al-Subḥānī sendiri memandang bahwa niat berpergian untuk menziarahi makam Nabi adalah bentuk kesunnahan. Hal ini karena tiga hal: pertama, riwayat Abdullah bin Umar mengenai anjuran ziarah Nabi. Bagi al-Subḥāni, riwayat tersebut mengandung keumuman anjuran bagi siapapun, baik yang jauh maupun yang dekat, untuk ziarah ke makam Nabi;[19] kedua, apa yang dilakukan Nabi sendiri, yaitu berziarah ke makam para syuhada Uhud;[20] ketiga, tradisi yang dilakukan generasi salaf maupun *khalaf* untuk melakukan perjalanan jauh dalam rangka ziarah ke makam Nabi, sebagaimana tradisi yang dilakukan oleh jamaah haji setiap tahun, ada yang berziarah sebelum musim haji, maupun setelah musim haji.

Berkaitan dengan tradisi tersebut, al-Subḥāni mengutip uraian al-Subki mengenai tradisi bersafar dengan maksud ziarah ke makam Nabi. Tradisi ini sudah ada sejak masa Sahabat. Para Sahabat menyengaja berpergian, menempuh jarak yang jauh, dan menyiapkan perbekalan, khusus hanya untuk berziarah ke makam Nabi. Meski para Sahabat menyadari bahwa sholat di masjid Nabawi berpahala besar, namun tujuan utama mereka berpergian ke Madinah bukan untuk sholat di masjid, melainkan untuk ziarah ke makam Nabi. Hal ini karena ada keyakinan bahwa ziarah ke makam Nabi adalah suatu bentuk ketaatan dan sarana mendekatkan diri kepada Allah. Tradisi ini dilakukan baik oleh orang awam maupun kalangan ulama, dengan tujuan ber*taqarrub* kepada Allah. Al-Subki sendiri juga menolak anggapan bahwa tradisi tersebut merupakan suatu kesalahan, mengingat hal ini telah disepakati kebenarannya oleh mayoritas ulama.[21]

Al-Subḥānī memperkuat argumen ziarah ke makam Nabi dengan alasan logis bahwa jika para ulama memandang ziarah sendiri merupakan

---

[19] Hadis tersebut adalah (من جائني زائرا لا تعمله حاجة إلا زيارتي كان حقا علي أن أكون له شفيعا يوم القيامة). Hadis no. 16 dalam Sulaymān Ibn Ahmad Al-Tabrāni, *Al-Mu'jam Al-Awsaṭ* (Kairo: Dār al-Haramayn li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr, t.t.), 15.

[20] Nas Hadis tersebut (خرجنا مع رسول الله قبور الشهداء). Hadis ini menjadi sandaran al-Subhāni dalam tradisi Syiah menziarahi *masyhad* dan makam para Imam. Jika Nabi saja mengunjungi makam para syuhada di Madinah, maka menziarahi *masyhad* dan makam para Imam ahlul bait adalah hal yang paling utama, mengingat mereka adalah imamnya para *syuhada*. Bagi kalangan Syiah, Imam Ali yang merupakan syuhada yang paling utama, dan Imam Husayn adalah *abu al-syuhada'*. Lihat, Āyatullah Ja'far al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawhīd Wa al-Shirk* (Qom: Manshurāt Muassasah al-Imām al-Sādiq, 1426), 68; Hadis no 2043 dalam Abu Dāwūd Sulaymān al-Sijistāni, *Sunan Abī Dawūd*, ed. Muhammad Muhyiddīn 'Abd al-Hamīd, vol. 2 (Beirut: Maktabah al-'Asriyyah, n.d.), 218.

[21] al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawhīd Wa al-Shirk*, 62–63; al-Subki, *Shifā' al-Saqām Fī Ziyārat Khayr al-Anām*, 191.

qurbah atau hal yang *mustahab*, maka safar untuk berziarah merupakan *wasilat al-qurbah*, sarana untuk menggapai pendekatan tersebut. Jika hukum *wasail* sendiri tergantung pada tujuannya, *al-maqasid*, Maka hukum bersafar menjadi boleh.[22]

Adapun berkaitan dengan adanya suatu kontradiksi (*ta'āruḍ)* antara riwayat mengenai kebolehan safar untuk ziarah dengan Hadis shahih yang membatasi safar pada salah satu dari tiga masjid haram (*shadd al-rihāl*).[23] Al-Subḥānī menjawab dengan beberapa alasan berikut: pertama, larangan (*nahyi*) dalam Hadis tersebut tidak mengandung arti yang sebenarnya, melainkan maksud redaksi tersebut adalah ajakan untuk mengunjungi ketiga masjid tersebut. Hal ini karena terdapat periwayatan yang menunjukkan kunjungan Nabi ke selain tiga masjid tersebut, seperti masjid Quba.[24] Oleh karena itu, pembatasan makna pada larangan ziarah selain ketiga masjid tersbeut bukanlah penafsiran yang objektif dan lebih bersifat subjektif. Kedua, jika larangan tersebut memang berlaku sebagaimana redaksi tekstualnya, maka larangan tersebut sebatas persoalan mengunjungi masjid saja. Oleh karena itu, Hadis tersebut tidak berarti melarang mengunjungi tempat selain masjid, seperti ziarah ke makam Nabi, masyhad para syuhada atau makam para wali.[25]

Ketiga, makna Hadis tersebut pada dasarnya tidak mengandung keharaman melakukan safar ke selain masjid tersebut, akan tetapi hanya mengisyaratkan bahwa tiga masjid tersebut memiliki keistimewaan yang lebih tinggi daripada masjid-masjid yang lain. Adapun semua masjid lainnya derajatnya sama, tidak memliki kelebihan antar satu dengan yang lain dalam

---

[22] Ungkapan tersebut seperti berikut, (الزيارة قربة و أمر مستحب، فالسفر وسيلة القربة، و الوسائل تعتبر بالمقاصد). lihat, al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawhīd Wa al-Shirk*, 64.

[23] Hadis riwayat Abu Hurairah (لَا تُشَدُّ الرِّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَسْجِدِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَسْجِدِ الْأَقْصَى), Hadis no.1189 dalam Sahih Bukhari dan no. 1397 dalam Sahih Muslim. Lihat, al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhāri*, 1:60; al-Naysābūri, *Ṣahih Muslim*, 7:1014.

[24] Nabi sendiri mempunyai kebiasaan mengunjungi masjid Quba dan menganjurkan para Sahabat untuk mengunjunginya. Di antara Hadis yang menunjukkan keutamaan masjid Quba, (كان يأتي مسجد قباء راكبا وماشيا) Hadis riwayat Ibn Umar no.1629 dan juga Hadis Asīd bin Zahīr al-Anṣāry no. 324 (الصلاة في مسجد قباء كعمرة). al-Naysābūri, *Ṣahih Muslim*, 7:1016; Muhammad Ibn Mahmūd Ibn al-Najjār, *Al-Durrah al-Thamīnah Fi Akhbār al-Madīnah*, ed. Husayn Muhammad Ali Shukri (Beirut: Shirkah Dār al-Arqām li al-Nashr wa al-Tawzī', n.d.), 7; Abu 'Isā Muhammad Ibn 'Isa al-Tirmīdhī, *Al-Jāmi' al-Kabīr*, ed. Bashār 'Awwād Ma'ruf, vol. 1 (Beirut: Dār al-Jayl, 1998), 356.

[25] al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawhīd Wa al-Shirk*, 66–67.

hal keutamaan dan pahala. Kunjungan seorang Muslim ke suatu masjid tentu tidak lepas dari mencari keutamaan dan pahala tersebut. Oleh karena itu, Hadis itu bertujuan menginformasikan bahwa dalam hal mengerahkan upaya mendapatkan keutamaan yang lebih banyak, seseorang sebaiknya mengerahkan upayanya untuk bersafar ke tiga masjid tersebut, dan bukan masjid-masjid lainnya.[26]

Al-Subḥāni menilai bahwa para Nabi dan wali mempunyai kedudukan khusus baik dalam hubungannya dengan Allah, maupun dengan umat Islam. Kedudukan tersebut bersifat immaterial. Oleh karena itu, kedudukan tersebut bersifat abadi, tidak berubah maupun berkurang, baik ketika hidup maupun setelah kematian. Namun, menurut al-Subḥāni, pemikiran Wahabi melihat bahwa kondisi Nabi setelah kematian sama halnya dengan manusia biasa. Hubungannya terputus dengan umatnya setelah kematian. Oleh karena itu, umat tidak bisa lagi menyambung ikatan atau memperoleh suatu manfaat darinya.[27]

Kalangan Wahabi menganggap ziarah dengan tujuan *tabarruk*, *tawassul* dan semacamnya sebagai suatu yang bid'ah dan *mamnu'* (terlarang). Hal tersebut dilandaskan pada prinsip bahwa berdoa kepada selain Allah merupakan bentuk kesyirikan dan merupakan bentuk penyembahan terhadap ahli kubur sebagaimana dilakukan oleh kalangan kafir Quraisy, Yahudi dan Nasrani. Mereka berpandangan bahwa Doa pada dasarnya adalah ibadah, oleh karena itu doa tidak boleh ditujukan kepada selain Allah, baik doa tersebut diikuti dengan keyakinan adanya independensi dari si ahli kubur atau tidak dalam persoalan terkabulnya doa. Syirik di sini tidak mensyaratkan adanya keyakinan tertentu, melainkan muncul dari perbuatan secara langsung, kepada siapa perbuatan tersebut ditujukan, yang terlihat secara lahir.

Al-Subḥāni sendiri menolak kategorisasi ziarah *mamnu'* terhadap ziarah yang ditujukan untuk bertawassul, berdoa atau untuk mencari berkah. Hal ini karena selain terdapat nas yang menyatakan hal tersebut. Hal ini juga selaras dengan konsepsi ibadah menurut al-Subḥāni, di mana sesuatu bentuk pengagungan, doa atau perbuatan apapun yang ditujukan kepada makhluk tidak serta merta dikategorikan ibadah, selama tidak disertai adanya

---

[26] al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawhīd Wa al-Shirk*, 67.

[27] Beberapa riwayat bahkan menggambarkan bahwa kondisi Nabi tidak berbeda, baik saat hidp maupun setelah wafat. Di antaranya seperti riwayat Abi Hurairah (من صلى علي من قريب سمعته), Hadis no.4616, lihat dalam Ḍiyā' al-Dīn al-Maqdisi Muhammad Ibn 'Abd al-Hamīd, *Al-Sunan Wa al-Ahkām 'an al-Muṣṭafā*, ed. Abī 'Abdillah Husayn Ibn 'Ukāshah, vol. 4 (Saudi Arabia: Dār Mājid 'Ayri, 2004), 301; al-Subḥāni, *Al-Wahhābiyyah Fī al-Mīzān*, 12.

keyakinan bahwa objek tujuan perbuatan tersebut mempunyai sifat kemahakuasaan secara mutlak atau memiliki kemampuan mengatur nasib baik, buruk manusia. Selain itu, al-Subḥāni juga berpandangan bahwa mencari keberkahan dari suatu makam sudah menjadi tradisi umat Islam sejak masa Sahabat, dan juga diakui kebolehannya oleh berbagai ulama.

B. Memugar kubur, dan shalat di dalam masjid yang terdapat kubur.

Memugar kubur yang dimaksud di sini adalah membangun kubur para Nabi, *syuhada*, Imam dan para wali atau siapapun yang dipandang mempunyai kedudukan tinggi di hati umat Islam. Al-Subḥānī sendiri mengklasifikasikan hal ini di luar permasalahan akidah, yaitu masalah *fiqhiyyah* yang mana hukum melakukannya berkisar pada boleh atau dilarang, dan tidak mengeluarkan seseorang dari keislaman. Ia sendiri menolak pendapat yang menilai bahwa permasalahan tersebut sebagai faktor kesyirikan atau kekufuran. Ia juga menekankan bahwa membangun kubur merupakan hal yang disepakati kebolehannya oleh para fuqaha, baik dari kalangan Sunni maupun Syiah Imamiah.[28]

Ibn Baz sendiri menolak kebolehan membangun atau menambah sesuatu pada kubur secara mutlak, baik itu berupa penutup (*sutūr*), kubah, ruangan, masjid, dan bentuk lainnya. Segala bentuk bangunan tersebut merupakan suatu keharaman, begitupula dengan memberikan tulisan papan nama yang menunjukkan nama ahli kubur. Hal ini karena menurutnya membangun kubur merupakan hal yang dapat mengantarkan kepada kesyirikan (*wasīlah ilā al-shirk)*. Ia mendasarkan larangan tersebut pada Hadis yang mengandung adanya larangan mengenai hal tersebut, selain juga menjadi penyebab dilaknatnya kaum Nasrani dan Yahudi oleh Allah.[29] Laknat yang terdapat dalam redaksi Hadis tersebut ditafsirkan sebagai adanya suatu keharaman membuat bangunan. Selain itu, ia juga menghubungkan adanya membangun masjid di atas kubur dengan timbulnya fitnah, karena orang didalamnya akan berdoa kepadanya dan meminta pertolongan kepada ahli kubur, sehingga menimbulkan kesyirikan.[30]

Ibn Baz juga menentukan sikap yang harus diambil berkaitan dengan masjid atau bangunan yang menyatu dengan kubur. Pertama, jika kubur

---

[28] al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawhīd Wa al-Shirk*, 69.

[29] Hadis riwayat Abu Hurairah no. 2191 (لعن اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد) dalam, al-Hamidi, *Al-Jam' Bayn al-Ṣahihayn al-Bukhari Wa Muslim*, 3:17. Dan Hadis riwayat Jabir no.1662 (نهى رسول الله ﷺ أن يجصص القبر، وأن يقعد عليه، وأن يبنى عليه) dalam, al-Hamidi, 3:293.

[30] 'Abd al-'Azīz Ibn 'Abdillah Ibn Bāz, *Fatāwā Nūr 'alā al-Darb* (Saudi Arabia: Mu'assasah al-Syaikh 'Abd al-'Azīz al-Khayriyyah, 1991), 196.

tersebut ada setelah keberadaan masjid, maka kubur tersebut harus dipindahkan dari masjid tersebut ke areal pekuburan umum. Kedua, jika masjid dibangun setelah adanya kubur, maka masjid tersebut harus dihancurkan. Kedua tindakan tersebut wajib dilakukan untuk menghindari adanya segala bentuk penyembahan terhadap selain Allah.[31]

Ibn Baz mengaitkan membangun fisik kubur dengan pengagungan terhadap ahli kubur, dan dari bangunan tersebut nantinya orang akan berdatangan dan melakukan beragam peribadahan kepada ahli kubur seperti meminta pertolongan, bernazar, bertabaruk. Ibn Baz menggolongkan berbagai ritus tersebut sebagai tradisi syirik kalangan kafir Quraisy. Oleh karena itu, ia menilai bahwa membangun kubur sebagai pengantar kepada kesyirikan, selain juga sebagai bentuk pelestarian tradisi dan keyakinan kalangan bangsa Arab pra -Islam. hal ini berangkat dari analogi bahwa ahli kubur yang menjadi tujuan *tabarruk* tersebut adalah bentuk yang sama dengan berhala yang menjadi sesembahan kalangan kafir Quraisy.

Al-Subḥāni berpandangan bahwa membangun kubur sebagai bentuk penghormatan merupakan tradisi umat Islam yang telah ada sejak masa awal Islam. Al-Subḥānī membangun argumen kebolehan memugar kuburan dengan dua pendekatan: pertama, pendekatan tradisi dan sejarah; kedua, pendekatan *naqli*. Dalam pendekatan tradisi dan kesejarahan, al-Subḥānī melihat bahwa apa yang dilakukan umat Islam saat Nabi wafat dengan menguburkannya di rumahnya, bukan di tanah lapang pekuburan, menunjukkan adanya kebolehan membangun kubur. Selain itu, Para Sahabat dan generasi selanjutnya juga selalu memperbaiki bentuk fisik makam Nabi dengan berbagai bentuk perbaikan dan penghiasan, Salah satunya seperti penambahan kubah hijau di atas makam Nabi oleh sultan Mahmud II pada tahun 1839 M.[32]

Pemugaran dan pembangunan makam juga tidak hanya terjadi pada makam Nabi saja, tapi juga meliputi makam tokoh-tokoh besar Islam, baik dari generasi Sahabat maupun generasi berikutnya. Makam tersebut, baik yang berada di Baqi', Uhud maupun di luar Madinah, dibangun dengan bentuk kemegahan, seperti adanya kubah, pintu gerbang, plakat marmer berisi nama ahli kubur.[33] Semua hal tersebut tetap terjaga dan dilestarikan

---

[31] 'Abd al-'Azīz Ibn 'Abdillah Ibn Bāz, "Hukm al-Binā 'ala al-Qubūr," accessed July 9, 2020, https://binbaz.org.sa/fatwas/15534; Ibn Bāz, *Fatāwā Nūr 'alā al-Darb*, 198.

[32]al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawhīd Wa al-Shirk*, 70.

[33] 'Abd al-Qādir Ibn Muhammad Ibn 'Abd al-Qādir al-Anṣāry al-Hanbali, *Al-Durar al-Farāid al-Munaẓamah fī Akhbār al-Hāj wa Ṭarīq Makah al-Mu'aẓamah*,

oleh umat Islam dari berbagai generasi hingga akhirnya dihancurkan ketika dinasti al-Sa'ud berkuasa.

Al-Subḥānī menilai bahwa ketiadaan penolakan dari ulama terdahulu mengenai tradisi pembangunan kubur para tokoh Islam menunjukkan adanya ijma' para ulama atas kebolehan hal tersebut. Selain alasan estetik dan penghormatan, bangunan tersebut bertujuan untuk memberi kenyamanan kepada peziarah yang biasanya membaca doa, zikir dan ayat al-Qur'an di makam-makam tersebut. Hal ini pernah dilakukan oleh Umar saat pemakaman Zaynab pada tahun 20 H. Umar mendirikan tenda untuk tempat berteduh bagi pelayat yang datang ke pemakaman untuk membaca doa maupun membaca ayat-ayat al-Qur'an.[34]

Al-Subḥānī melihat bahwa membangun kubur dan pelestarian beragam bentuk peninggalan kalangan Ahlul Bait yang maksum merupakan manifestasi cinta dan penghormatan kepada Nabi, yang tentunya merupakan ajaran al-Qur'an dan Hadis. Al-Qur'an sendiri memuat perintah untuk mencintai, menghormati, mengikuti ajarannya, dan memuliakan serta mengagungkan Nabi.[35] Al-Subḥāni menekankan bahwa ada tiga kewajiban seorang Muslim kepada Nabi: mengimani, menolong perjuangannya, dan mengagungkannya.[36] Terkait makna *'azzarūhu* dalam ayat tersebut, al-Subḥāni menafsirkannya sebagai *al-tawqīr,* yaitu pemuliaan dan pengagungan, mengingat Nabi sendiri adalah sosok manusia teragung. Pengagungan ini tidak terbatas semasa hidupnya saja, namun berlaku sepanjang masa, sebagaimana perintah beriman kepadanya dan mengikutinya tidak dibatasi dengan masa hidupnya.[37] Dari hal tersebut, al-Subḥāni menekankan bahwa berbagai sikap kita kepada Nabi juga berlaku kepada para keluarganya, dan siapapun yang meninggal karena berjuang di jalan tersebut.

Al-Subḥānī berpandangan bahwa segala hal yang terkait ritus kubur seperti ziarah dan membangun kubur merupakan implementasi zahir dari

---

vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyyah, 2002), 311–13; Ibn al-Najjār, *Al-Durrah al-Thamīnah Fi Akhbār al-Madīnah*, 166.

[34] al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawhīd Wa al-Shirk*, 72–73.

[35] Q.S. At taubah 9:24, Q.S. Al-Hujurāt 49:2, Q.S. Al-nur 24:63. Adapun Hadis yang terkait hal tersebut, salah satunya adalah riwayat Anas (لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من والده وولده والناس أجمعين). Hadis no.1915 dalam al-Hamidi, *Al-Jam' Bayn al-Ṣahihayn al-Bukhari Wa Muslim*, 3:427.

[36] Hal ini berdasarkan Q.S. al-A'raf 7:157.

[37] Ungakapan al-Subhāni sebagai berikut (كم أن الإيمان بانبي و التبعية لكتابه (لايختصان بحال حياته، لا يختص توقيره بحال حياته بل يعمها), lihat al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawhīd Wa al-Shirk*, 75.

rasa cinta. Baginya, perasaan cinta tidak sekedar perasaan di hati seseorang tanpa adanya cerminan luar yang tampak dalam perbuatan dan perilaku. Cinta kepada Allah sendiri dapat dilihat dengan bagaimana kecintaanya kepada Rasul-Nya sebagaimana dalam Q.S. ali Imran 3:31.[38] Al-Subḥāni menguraikan bahwa bentuk nyata dari rasa cinta dapat terimplementasikan dengan cara melestarikan, menjaga dan melindungi segala bentuk peninggalan yang bersifat personal atas orang yang dicintai seperti baju, perabot keseharian, termasuk di antaranya membangun kubur orang yang tercinta. Sikap tersebut pada dasarnya merupakan manifestasi cinta yang universal yang ada dalam diri setiap manusia. Oleh karena itu, menghancurkan peninggalan yang bersifat fisik dari tokoh historis umat Islam bagi al-Subḥānī akan berakibat buruk terhadap sejarah umat Islam itu sendiri.[39]

Adapun mengenai Hadis yang secara tekstual mengandung larangan membangun kubur dan memerintah untuk meratakannya,[40] al-Subḥānī memahaminya berbeda dari kalangan Wahabi. Ia menguraikan bahwa Hadis ini tidak mengandung perintah untuk meratakan bangunan yang dibuat di atas kubur, namun lebih ke merapikan permukaan kubur, agar permukaanya tidak bergelombang. Menurut al-Subḥāni, kata *taswiyah* dalam Hadis tersebut merupakan lawan dari *tasnīm*, yang bergelombang atau tinggi menjulang. Oleh karena itu, konteks Hadis tersebut tidak terkait dengan persoalan bangunan di atas kubur, namun lebih ke bentuk fisik kubur.[41]

Selain itu, *al-taswiyah* disini mempunyai dua pilihan makna: pertama, sebagai kata transitif dengan dua objek, yang berarti menyamaratakan kubur tersebut dengan objek lain, yaitu tanah. (*musawātu shayin bi shai');* kedua, sebagai kata kerja transitif satu objek, yang berarti sebaliknya. Al-Subḥāni menolak pemaknaan versi pertama kepada Hadis tersebut, sebagaimana dilakukan oleh kalangan Wahabi, karena objek kedua dalam Hadis tersebut tidak diawali dengan huruf ba' transitif, seperti dalam ungkapan (سويته بالأرض) yang berbeda dengan redaksi (بلى قادرين على أن نسوي بنانه). Redaksi Hadis tersebut hanya memakai satu objek, sehingga jelas

[38] al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawḥīd Wa al-Shirk*, 76.

[39] Menurut al-Subhāni, ketiadaan peninggalan dan bukti fisik terkait tokoh sejarah Islam bisa menimbulkan keraguan terhadap orisinalitas eksistensi agama tersebut. Hal ini tentu dapat meninmbulkan anggapan bahwa Islam adalah agama rekayasa atau buatan karena tidak memiliki bukti historis sebagaimana terjadi pada beberapa agama lain. lihat, al-Subhāni, 77–78.

[40] Hadis riwayat Abi al-Hayyāj al-asady (أَنْ لاَ تَدَعَ تِمْثَالاً إِلاَّ طَمَسْتَهُ وَلاَ قَبْرًا مُشْرِفًا إِلاَّ سَوَّيْتَهُ), Hadis no. 2287 dalam al-Naysābūri, *Ṣahih Muslim*, 7:61.

[41] al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawhīd Wa al-Shirk*, 78.

bahwa apa yang dimaksud bukanlah demikian. Oleh karena itu, al-Subḥāni menekankan bahwa makna yang dimaksud dalam Hadis tersebut adalah makna kedua, yaitu meratakan permukaan kubur dalam arti merapikan, *tasṯīh al-qabr,* dan bukan berarti meratakan sehingga rata dengan tanah. Dengan ini, Hadis tersebut tidak menghalangi kebolehan membangun kubur dan meninggikannya.[42]

Al-Subḥānī juga memperkuat analisanya dengan bukti bahwa Muslim, penyusun kitab Sahih Muslim sendiri menamakan bab dalam buku Hadisnya dengan susunan kata kerja transitif satu objek, *bāb al-amr bitaswiyat al-qabr*, tanpa adanya objek transitif kedua yang diawali huruf ba, *bi al-arḍ*. Oleh karena itu, jelas bahwa Hadis tersebut tidak berkaitan dengan perintah meratakan atau menghancurkan kubur sehingga rata dengan tanah sebagaimana yang ditafsirkan oleh kalangan Wahabi.[43]

Persoalan membangun kubur dan sholat di dalamnya, bagi al-Subḥānī, adalah persoalan fikih dan bukan akidah. Oleh karena itu, keduanya tidak menimbulkan kekufuran maupun kesyirikan. Al-Subḥāni melihat bahwa membangun masjid di atas kubur atau areal pekuburan berakar pada kisah ashabul kahfi. Ketika kubur mereka ditemukan, kalangan mukmin pada saat itu membangun masjid di situs tersebut sebagai bentuk penghormatan, pengingat, dan *tabarruk*.[44] Dalam ayat tersebut, al-Qur'an sama sekali tidak menyebut penolakan atau bantahan secara tekstual. Hal ini dipahami oleh al-Subḥānī sebagai petunjuk bahwa hal tersebut merupakan kebolehan dan dapat diterima oleh Allah.[45]

Al-Subḥāni menguatkan pendapatnya dengan fakta sejarah, yang merupakan bentuk dari ijma' ulama. Ia menyebutkan bahwa ketika perluasan masjid Nabawi di era Umar Ibn Abdul Aziz mencakup area makam Nabi, tidak ada suara yang menentang dari kalangan *fuqahā'*, pembesar tabi'in, dan umat Islam pada masa itu. Sejarah juga mencatat banyaknya kubur tokoh besar Islam awal yang berlokasi di masjid, seperti Fatimah bint Asad, Muṣ'ab bin 'Umair, dan Hamzah. [46] Hal-hal tersebut, meski belum

---

[42] al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawḥīd Wa al-Shirk*, 79.

[43] Bab ke-31 dalam al-Naysābūri, "Ṣaḥīḥ Muslim- Jāmi' al-Sunnah Wa Shurūḥihā," 61; al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawḥīd Wa al-Shirk*, 80.

[44] Q.S. al-Kahfi 18:21.

[45] al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawhīd Wa al-Shirk*, 81–82.

[46] Kubur Fatimah dan Hamzah dibangun sebelum adanya Masjid, Adapun Mus'ab Ibn 'Umair dikubur setelah adanya masjid. Hal ini menunjukkan bahwa masjid telah ada sebelum kubur atau sebaliknya, keduanya merupakan hal yang dibolehkan. Lihat, Nur al-Dīn 'Ali Ibn Ahmad al-Samhūdi, *Wafā' al-Wafa' Bi Akhbāri Dār al-Muṣṭafā*, ed. Khālid 'Abd al-Ghany Mahfūẓ, vol. 2 (Beirut: Dār al-

menunjukkan adanya aktifitas sholat dalam masjid yang terdapat kubur secara *ṣarīh al-naṣ*, namun sudah dapat menjadi dalil kebolehan mendirikan masjid di atas kubur kalangan khusus, dan sholat di dalamnya.

Adapun riwayat yang menyebutkn secara *ṣarīh* adanya sholat di area kubur, sekaligus menjadi landasan al-Subḥāni mengenai kebolehan membangun masjid di atas kubur dan sholat di dalamnya adalah sebagai berikut: riwayat tentang sayyidah Aisyah yang sholat di dalam kamarnya di mana terdapat makam Nabi, tanpa ada sekat atau jidār antara makam dengan posisi solatnya.[47] Riwayat Fatimah bint Muhammad yang sholat di samping kubur Hamzah setiap kali berziarah di hari Jum'at.[48] Riwayat lain yang terkait adalah riwayat tentang sholat Nabi di *bayt lahm* sewaktu isra mikraj, yang merupakan tempat kelahiran Nabi Isa.[49] Terkait riwayat sholat Nabi di tempat kelahiran Nabi Isa, penulis menyimpulkan bahwa kubur dan *mawlad* (tempat kelahiran) tokoh Islam memiliki kelebihan yang sama. Keduanya sama-sama memiliki keberkahan yang berasal dari jejak peninggalan kesucian tubuh tokoh istimewa tersebut, baik berasal dari bekas kelahirannya atau kematiannya.[50]

Adapun berkaitan Riwayat yang melarang menjadikan kubur para Nabi sebagai masjid, al-Subḥānī sendiri menolak penafsiran yang mengarah pada pelarangan membangun masjid di atas kubur dan sholat di dalamnya. Hal ini karena beberapa alasan. Pertama, al-Subḥānī tidak meyakini bahwa umat Yahudi membangun masjid di atas kubur Nabi mereka sebagai penghormatan. Hal ini karena ada banyak ayat al-Qur'an yang menyebut kebiasan buruk mereka terhadap para Nabi, seperti mengingkari dakwahnya, membunuh atau menyiksa para Nabi. Tentu hal ini tidak akan berujung pada suatu bentuk penghormatan setelah Nabi tersebut wafat. Kedua, makna yang tepat terkait Hadis tersebut adalah salah satu dari tiga hal berikut: menjadikan kubur tersebut sebagai kiblat, atau sebagai tempat sujud sebagai

---

Kutub al-'Ilmiyyah, 2017), 87, 114; al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawhīd Wa al-Shirk*, 84.

[47] Hadis no. 1392 (أَخْبَرَنِي ابْنُ رُمَيْثَةَ ، أَنَّ أُمَّهُ ، دَخَلَتْ عَلَى عَائِشَةَ فِي بَيْتِهَا فَوَجَدَتْهَا تُصَلِّي الضُّحَى) dalam Ishāq Ibn Ibrāhīm Ibn Rahuwayh al-Hanẓaly, *Musnad Ishāq Ibn Rahuwayh*, ed. 'Abd al-Ghafūr Ibn 'abd al-Haq al-Balūshi, vol. 3 (Madinah: Maktabah al-Īmān, 1991), 771.

[48] Hadis no. 7459 (كَانَتْ تَزُورُ قَبْرَ عَمِّهَا حَمْزَةَ كُلَّ جُمُعَةٍ فَتُصَلِّى وَتَبْكِى عِنْدَهُ) dalam al-Bayhaqi, *Al-Sunan al-Kubrā Li al-Bayhaqi*, 2:476.

[49] Hadis no. 450 (صليت ببيت لحم حيث ولد عيسى عليه السلام), dalam Ahmad Ibn Shu'ayb al-Nasā'i, *Sunan Al-Nasā'i*, ed. 'Abd al-Fattah 'Abu Ghuddah, vol. 6 (Halb: Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyyah, 1986), 9.

[50] al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawhīd Wa al-Shirk*, 85–86.

bentuk pengagungan, atau sujud kepada pemilik kubur tersebut. Menurut al-Subḥānī, Tiga bentuk penghormatan inilah yang menjadi dasar pelaknatan dalam Hadis di atas, bukan menyangkut masalah membangun masjid di atas kubur sebagai bentuk *tabarruk*.[51]

Al-Subḥāni meyakini bahwa Hadis tersebut tidak bisa ditujukan kepada praktik tradisi ziarah kubur dalam umat Muslim. Hal ini karena keyakinan dan praktik keagamaan umat Muslim berbeda dari kalangan Yahudi dan Nasrani saat itu. Hal inilah yang menjadikan mereka disebut oleh Nabi sebagai *sharār al-khalq 'inda Allah yauma al-qiyamah,* yaitu makhluk terburuk di mata Allah di hari kiamat.[52] Sebutan tersebut muncul karena keyakinan mereka yang bercampur dengan kesyirikan, kekufuran, dan bersikap tuli dan bisu terhadap kebenaran. Meskipun mereka disebut ahli kitab, Al-Qur'an menyebut mereka dengan seburuk-buruknya makhluk, *Shar al-dawāb*.[53] Berbaga karakteristik inilah yang pada dasarnya menjadi pra-kondisi kalangan ahli kitab. Mereka tidak hanya sekedar membangun masjid di atas kubur atau sholat di dalamnya, Lebih dari itu, mereka melakukan kesyirikan dengan bentuk penyembahan kepada pemilik kubur, yaitu dengan menjadikan kubur sebagai kiblat dalam beribadah atau tempat sujud.[54]

Adapun umat Islam tidak melakukan hal tersebut. Mereka tetap berkeyakinan menyembah Allah, menghadap kiblat saat beribadah dan tidak sujud di atas kubur. Tujuan membangun masjid di atas makam dan sholat adalah ber*tabarruk*. Maka hal ini tidak masuk dalam pelarangan Hadis yang ditujukan kepada ahli kitab.[55]

Kalangan Wahabi melarang pemugaran kubur karena dua alasan utama: pertama hal tersebut merupakan bentuk pengagungan terhadap yang berlebihan terhadap sosok yang telah meninggal. Kedua, pengagungan tersebut selanjutnya dapat menjadi perantara kepada kesyirikan. Hal ini karena kultus terhadap kubur tersebut dapat menjadi tempat ditujukannya ibadah kepada selain Allah, seperti istighathah, tawassul, bertabaruk, dan hal-hal lainnya. Kalangan Wahabi menganalogikan bangunan kubur yang menjadi pusat kegiatan ziarah seperti berhala yang menjadi sesembahan kafir

---

[51] Seperti Hadis yang diriwayatkan Abi Hurairah (لعن الله اليهود و النصارى اتخذوا قبور انبيائهم مساجد Hadis no. 2191 al-Hamidi, *Al-Jam' Bayn al-Ṣahihayn al-Bukhari Wa Muslim*, 3:17; al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawhīd Wa al-Shirk*, 87–88.

[52] Hadis riwayat Aisyah No 3214 dalam al-Hamidi, *Al-Jam' Bayn al-Ṣahihayn al-Bukhari Wa Muslim*, 3:72.

[53] Q.S. Al-Anfal 8:22,55.

[54] al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawhīd Wa al-Shirk*, 88–89.

[55] al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawḥīd Wa al-Shirk*, 99.

Quraisy. Dan berdoa kepada ahli kubur sendiri merupakan bentuk syirik besar, karena merupakan bentuk dari meminta suatu hal kepada selain Allah.

Pandangan al-Subḥāni berseberangan dari kalangan Wahabi dalam hal ini disebabkan oleh beberapa hal. Pertama, pandangan mengenai bentuk penghormatan terhadap Ahlul Bait, yang baginya berlaku baik saat hidup maupun setelah wafat. Penghormatan tersebut termanifestasi lewat pemugaran terhadap kubur mereka. Bagi al-Subḥāni, pemugaran ini tidak hanya berfungsi sebagai bentuk manifestasi kecintaan, namun juga sebagai bentuk pelestarian sejarah umat Islam itu sendiri.

Kedua, al-Subḥāni berbeda dari kalangan Wahabi dalam memahami berbagai macam Hadis yang secara zahir mempunyai makna pelarangan membangun kubur, di antaranya seperti Hadis yang mengandung kata *taswiyah,* jika kalangan Wahabi memaknainya dengan meratakan kubur, al-Subḥāni memaknainya dengan merapikan bentuk kubur, dan bukan meratakannya. Ketiga, pemahaman mengenai makna ibadah, bagi al-Subḥāni, berbagai macam peribadahan, baik sholat maupun doa yang dilakukan di kubur pada dasarnya ditujukan kepada Allah, bukan kepada ahli kubur. Al-Subḥāni menolak analogi bahwa keimanan seorang Muslim dan kafir Quraisy mempunyai kesamaan manakala mereka berdoa di kubur. Hal ini karena semua Muslim sepenuhnya yakin bahwa peribadahan dan doa di kubur tersebut hanya ditujukan kepada Allah. berbeda dari kalangan musyrik, yang memang meyakini bahwa ahli kubur yang menjadi objek doanya tersebut dapat mengabulkan doanya, oleh karena itu mereka menujukan doa dan ibadah mereka ke ahli kubur tersebut, dan bukan kepada Allah.

2. Tawassul dengan para Nabi dan orang sholeh

Tawassul adalah suatu bentuk tata cara dalam berdoa, di mana seseorang yang berdoa menyertakan suatu hal atau seseorang, sebagai bentuk tawassul, agar doa tersebut bernilai lebih dan dikabulkan oleh Allah. Ada banyak hal yang biasa dijadikan tawassul (*al-mutawassal bih*) di antaranya seperti: amal sholeh, orang yang masih hidup, orang yang sudah meninggal, nama dan sifat Allah, dan benda mati. Seseorang yang bertawassul pada dasarnya tetap menujukan doa kepada Allah. Namun, para ulama tidak semuanya sependapat mengenai kebolehan beberapa objek yang dijadikan tawassul, termasuk di antaranya adalah bertawassul dengan orang yang sudah meninggal. Hal ini karena dinilai bertentangan dengan prinsip tauhid.[56]

[56] Taqiy al-Dīn Ahmad Ibn ‘Abd al-Salam Ibn Taymiyyah, *Al-Istighāthah Fi al-Rad ‘ala al-Bukary* (Riyadh: Dār al-Waṭan, 1997), 57.

Ibn Baz membagi tawassul ke dalam dua kategori: diperbolehkan (*masy'rū'ah* atau *jāizah*) dan terlarang (*mamnū'ah*). Tawassul yang diperbolehkan adalah tawassul dengan amal sholeh, nama dan sifat Tuhan,[57] dan doa orang yang masih hidup.[58] Ia mendasarkan kebolehan hal-hal tersebut pada *ṣarīh al-naṣ* baik yang terdapat dalam al-Qur'an maupun Hadis. Adapun tawassul yang terlarang adalah tawassul dengan orang yang sudah meninggal, baik diri maupun kedudukannya. Baginya, tawassul ini adalah syirik kecil karena dianggap sebagai bentuk meminta kepada orang yang sudah mati. Ibn Baz menganalogikan hal tersebut dengan kesyirikan bangsa Arab pra-Islam, seperti meminta pertolongan kepada selain Allah, atau menjadikan sesembahan selain Allah sebagai perantara seperti dalam Q.S. Yunus 10:18 dan Q.S. Az-Zumar 39:3.[59]

Dalam persoalan tawassul, al-Subḥāni mempunyai pendekatan yang berbeda dari Ibn Bāz yang membagi tawassul dalam kategori *masyrū* dan *mamnū'*. Ia sendiri tidak setuju dengan pembagian tawassul ke dalam kategori tersebut. Menurutnya, ada beragam bentuk tawassul kepada para Nabi dan wali yang telah dilakukan oleh umat Muslim dari kalangan Sahabat hingga saat ini, di antaranya seperti: pertama, tawassul dengan doa Nabi dan orang sholeh semasa hidup. Kedua, tawassul dengan dzat Nabi, kesucian dan kepribadianya. Ketiga, tawassul dengan hak Nabi dan hak para orang sholeh. Keempat, tawassul dengan doa Nabi dan orang sholeh setelah wafat. Kelima, meminta pertolongan atau syafa'at dari mereka.[60]

---

[57] Q.S. Al-A'raf 7:180, dan Hadis no. 2708 (من نزل منزلا ثم قال أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق) dalam al-Naysābūri, *Ṣahih Muslim*, 7:2080.

[58]Ada banyak riwayat terkait tawassul Sahabat dengan doa Nabi, di antaranya seperti doa meminta kesembuhan dari penyakit sebagaimana dalam riwayat Ibn Abbas (إني أصرع وإني أتكشف فادع الله لي), Hadis no. 1027 dalam al-Hamidi, *Al-Jam' Bayn al-Ṣahihayn al-Bukhari Wa Muslim*, 3:34. Ucapan Nabi kepada Umar sebelum keberangkatannya melaksanakan Umrah (لا تنسانا من دعائك), Hadis no 8640 dalam Abu Bakr Ahmad Ibn al-Husayn al-Bayhaqi, *Shu'ab al-Īmān*, vol. 6 (Beirut: Dār al-kutub al-'Ilmiyyah, 1410), 502.

[59] Ibn Baz melihat bahwa baik bertawassul degan diri atau kemuliaan sesorang, baik yang masih hidup dan sudah meninggal merupakan bid'ah dan salah satu bentuk kesyirikan karena ketiadan nas terkait hal tersebut. Tawassul dengan dengand diri seseorang menggunakan redaksi "*as'aluka bijāhi nabiyyika*", aku meminta-Mu denga perantara kedudukan sang Nabi di sisi-Mu. Adapun tawassul dengan dengan diri seseorang menggunakan redaksi, "*as'aluka binabiyyika*", aku meminta-Mu dengan perantara dirinya. Ibn Baz, "Al-Tawassul al-Mashrū' wa al-Mamnū'," accessed July 12, 2020, https://binbaz.org.sa/fatwas/17976; Ibn Bāz, *Majmū' Fatāwa Wa Maqālāt Mutanawwi'ah*, 13:318.

[60] al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawhīd Wa al-Shirk*, 93.

Al-Subḥāni sendiri sependapat dengan Ibn Baz berkaitan dengan kebolehan bertawassul dengan doa Nabi atau orang sholeh semasa hidup. Namun, Dalam melihat Hadis tentang tawassul dengan doa Nabi, al-Subḥāni menyimpulkan aspek lain, yaitu pada dasarnya tawassul dengan doa Nabi juga merupakan bentuk tawassul dengan diri maupun kesucian dan keagungan pribadi Nabi.[61] Dua hal tersebut merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan. Hal ini karena sifat keagungan yang ada pada doa Nabi berasal dari keagungan dan kemuliaan diri Nabi di hadapan Allah. Al-Subḥāni menekankan bahwa keutamaan doa orang sholeh tentu tidak lepas dari kesucian dan kemuliaan dirinya, yang mana merupakan kunci diterimanya sebuah doa. Oleh karena itu, al-Subḥānī tidak melihat perbedaan antara dua macam tawassul tersebut. Ia juga menolak pendapat yang menyatakan bahwa tawassul jenis terakhir merupakan bentuk kesyirikan. Al-Subḥāni juga melihat bahwa faktor terbesar dari keagungan suatu doa didasari oleh nilai transenden yang ada pada pribadi pembaca doa tersebut, baik itu karena faktor kesolehan dan kesucian, maupun karena faktor lain. Oleh karena itu, al-Subḥāni menyimpulkan bahwa bentuk tawassul ini berlaku juga bagi selain Nabi, seperti orang sholeh, wali atau siapapun yang mempunyai nilai-nilai serupa di mata Allah.[62]

Hal lain yang al-Subḥāni tekankan adalah kebolehan bertawassul dengan orang yang sudah meninggal. Hal ini disandarkan pada beragam riwayat yang menyatakan bahwa para Sahabat sendiri masih bertawassul dengan Nabi, meski telah wafat.[63] Al-Subḥāni memperkuat argumennya dengan menyebutkan bahwa sejarah umat Islam sendiri tidak pernah lepas dari tradisi tawassul dengan orang yang dinilai sholeh, tanpa ada yang

---

[61] Hadis tersebut adalah (اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ وَأَتَوَجَّهُ إِلَيْكَ بِنَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ نَبِيِّ الرَّحْمَةِ). Kata *nabiyyika* di sini mnejadi landasan kebolehan bertawassul dengan dzat Nabi. Hadis no. 17241 dalam Ahmad Ibn Hanbal and Shu'ayb al-Arna'ūṭ, *Musnad Al-Imām Ahmad Ibn Hanbal*, vol. 28 (Riyadh: Muassasah al-Risālah, 1999), 480.

[62] Hal ini sebagaimana dilakukan oleh Umar dengan bertawassul dengan paman Nabi setelah Nabi wafat. Menurut al-Subhāni, hal ini tentu tidak lepas karena kedekatannya secara hubungan darah dengan Nabi. Tawassul dalam Hadis terkait yang menggunakan diksi "*bi'ammi nabiyyika*" selanjutnya menimbulkan adanya pemahaman tentang kebolehan bertawassul dengan diri paman Nabi. Lihat Hadis no 59 dalam al-Hamidi, *Al-Jam' Bayn al-Ṣahihayn al-Bukhari Wa Muslim*, 3:54; al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawhīd Wa al-Shirk*, 94–96.

[63] Salah satu riwayat tersebut adalah kisah Uthmān Ibn Hanif yang mengajarkan tentang doa dengan bertawassul dengan Nabi meski ia telah wafat. Lihat Hadis no. 1050 dalam Sulaymān Ibn Ahmad al-Ṭabrāni, *Kitāb Al-Du'ā'*, ed. Musṭafa 'Abd al-Qādir (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1413), 320.

al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawhīd Wa al-Shirk*, 97.

menilainya sebagai syirik. Dalam melihat aspek kesucian diri sebagai suatu hal yang menjadi faktor diterimanya doa, Al-Subḥāni tidak membatasi kesucian tersebut hanya terbatas dimiliki kalangan yang sholeh, namun juga mencakup anak kecil yang belum berdosa.[64] Dalam hal in, ia senada dengan pendapat al-Shafi'i yang memandang bahwasanya bertawassul dengan anak kecil yang masih suci dan belum ternoda dengan dosa, terutama untuk meminta hujan, merupakan hal yang *mustahab*.[65]

Dari beragam riwayat mengenai doa *istisqā'*, Al-Subḥāni menyimpulkan bahwa jika kesucian dan kebersihan hati anak kecil dapat dijadikan sebab turunya rahmat, maka hal ini juga berlaku dengan diri orang sholeh dan para Imam maksum yang suci dari dosa. Al-Subḥāni memandang bahwa rahmat yang diturunkan Allah kepada hamba-Nya pada dasarnya bersifat universal. Ketika rahmat tersebut diturunkan karena permintaan orang sholeh, maka akan mencakup hamba lainnya juga. Hal ini sebagaimana kemanfaatan hujan yang dapat dirasakan baik oleh orang yang berhati suci maupun tidak, meski mereka yang bersih hatinya tentu lebih berhak mendapat rahmat Allah tersebut. Dalam hal ini, al-Subḥāni menganalogikannya dengan hujan yang meski hanya menyirami satu pohon, namun karena terdapat banyak tumbuhan kecil yang bernaung di bawahnya, maka mereka secara tidak langusng mendapat manfaat dari siraman hujan tersebut.[66]

Bentuk lain dari tawassul adalah dengan hak para Nabi atau hak orang sholeh. Hak yang dimaksud di sini adalah karunia yang diberikan oleh Allah SWT kepada hamba pilihan-Nya melebihi hamba-hamba pada umumnya. Hal ini bukan berarti bahwa orang sholeh tersebut punya hak tertentu yang harus dipenuhi Allah SWT. Hak ini sepenuhnya ada di tangan Allah. Namun, hak disini merupakan bentuk kemuliaan, yang diberikan dalam bentuk pertolongan oleh Allah kepada kalangan tertentu sebagaimana disebut dalam Q.S. Al-Rum 30: 47. Hal ini juga diperkuat oleh beberapa riwayat yang menyebutkan tawassul Nabi dengan hal tersebut, di antaranya

---

[64] Beberapa Riwayat terkait hal tersebut adalah Riwayat tentang tawassul Abdul Mutallib dan Abu Talib dengan Nabi saat masih kecil. Lihat Hadis no. 1421 dalam al-Hamidi, *Al-Jam' Bayn al-Ṣahihayn al-Bukhari Wa Muslim*, 3:203. Dan Hadis no. 1009 dalam Ahmad ibn Muhammad Ibn Abi Bakr al-Qasṭallāni, *Irshād Al-Sāri Li Sharh Ṣahīh al-Bukhāri*, vol. 2 (Kairo: Al-Maṭba'ah al-Kubrā al-Amīriyyah, 1323), 238.

[65] al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawhīd Wa al-Shirk*, 99–101; Muhammad Ibn Idrīs al-Shāfi'i, *Al-Umm*, ed. Rif'at Fauzi 'Abd al-Latīf, vol. 2 (Manṣūrah: Dār al-Wafā li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr, 2001), 541.

[66] al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawhīd Wa al-Shirk*, 100.

seperti Hadis yang diriwayatkan oleh Umar mengenai ampunan Allah kepada Nabi Adam yang diperoleh setelah bertawassul dengan hak Nabi Muhammad.[67] Nabi juga bertawassul dengan dirinya saat memanjatkan doa untuk Fatimah binti Asad.[68] Dari nas-nas tersebut, al-Subḥāni menyimpulkan bahwa tawassul dengan diri orang sholeh merupakan hal yang dibolehkan, dan anggapan bahwa bentuk tawassul tersebut merupakan penyembahan terhadap sosok tersebut merupakan penafsiran yang salah.[69]

Inti penolakan Al-Subḥānī terhadap pandangan *tawassul mamnu'* yang diwacanakan oleh kalangan Wahabi sebagai bentuk penyembahan kepada objek tawassul tersebut mengacu pada dua hal: pertama, Tawassul adalah sarana memperoleh suatu kedekatan kepada Allah (*taḥṣīl asbāb al-taqarrub*). Hal ini tidak berbeda dengan jihad karena keduanya disebut secara bersama dalam al-Maidah 5:35. jika bertawassul dengan diri, pribadi atau hak Nabi merupakan kesyirikan, maka segala macam bentuk tawassul yang melibatkan orang lain di kehidupan dunia merupakan sesuatu yang batil dan salah, termasuk bertawassul kepada sesama dalam persoalan keseharian, *al-umur al-'adiyyah*. Hal ini karena semua bentuk permintaan atau permohonan merupakan bagian dari *al-tawassul bi al-asbab*, baik itu bersifat *'adiyyah* atau *ghair 'adiyyah*, bersifat *thabi'iyyah* atau *ghair tabi'iyyah*.[70]

Kedua, hukum mengenai tawassul sangat terkait dengan definisi ibadah, yaitu ketundukan terhadap suatu entitas eksternal (*al-ghayr*) yang diyakini sebagai *ilāh* atau *rab*. Adapun tawassul baik dengan Nabi maupun orang sholeh, sama sekali tidak melibatkan keyakinan tersebut. Mereka dijadikan sandaran dalam bertawassul karena keyakinan bahwa mereka adalah hamba yang mulia, memiliki kedudukan istimewa di sisi Allah, sehingga doa-doanya mendapat tempat tersendiri di sisi Allah SWT. Oleh karena itu, bertawassul dengan mereka adalah bentuk usaha untuk mengetuk pintu rahmat dan kasih sayang-Nya. Dua hal inilah yang menjadi landasan al-Subḥāni dalam menilai bahwa bertawassul dengan Nabi atau orang sholeh bukan termasuk kesyirikan.[71]

---

[67] Hadis no.4287 (وإذا سألتني بحقه فقد غفرت لك) dalam Muhammad Ibn 'Abdillah al-Hakim al-Naysābūri, *Al-Mustadrak 'ala al-Sahīhayni*, vol. 2 (Kairo: Dār al-Haramayn, 1997), 722.

[68] Hadis hasan no.115 (اغفر لامی فاطمة بنت أسد ولقنها حجتها ، ووسع علیها مدخلها بحق نبیك) dalam Mahmūd Sa'īd Mamdūh, *Raf' al-Manārah Li Takhrīj al-Ahādīth al-Tawassul Wa al-Ziyārah* (Oman: Dār al-Imām al-Nawāwi, 1995), 126.

[69] al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawhīd Wa al-Shirk*, 102–4.

[70] al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawḥīd Wa al-Shirk*, 104.

[71] al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawḥīd Wa al-Shirk*, 105.

Adapun terkait pembatasan kalangan Wahabi terhadap tawassul kepada orang sholeh saat mereka hidup, dan menjadi syirik ketika mereka telah wafat, al-Subḥāni menjawabnya dengan beberapa argumen berikut: pertama, kematian (*al-maut*) sebagaimana disebut dalam al-Qur'an dan Hadis bukan berarti hilangnya atau musnahnya eksistensi kehidupan seorang manusia (*al-in'idām wa al-fanā').* Sebaliknya, manusia tetap berada dalam suatu bentuk kehidupan. Hal ini karena kematian manusia hanyalah proses perpindahan manusia dari satu bentuk fase kehidupan ke dalam bentuk kehidupan lain, dari kehidupan dunia ke kehidupan alam kubur (*al-ḥayāt al-barzakhiyyah*). Dalam memahami kematian, al-Subḥāni menyandarkan pada Beragam ayat al-Qur'an yang menunjukkan bahwa kematian pada dasarnya adalah hanya akhir dari kehidupan ragawi dan duniawi seseorang. Adapun jiwa dan ruh tetap hidup dalam keabadian dalam dimensi yang berbeda, baik dalam keadaan mendapat azab atau nikmat sebagai balasan amalnya di dunia. [72]

Kedua, al-Subḥānī menolak gagasan bahwa hubungan antara yang telah meninggal dengan yang masih hidup hanya satu arah, yaitu hanya mengetahui kabar keadaan orang yang masih hidup. Al-Subḥānī memandang bahwa kehidupan dua alam tersebut bersifat timbal-balik dan tidak hanya satu arah, tanpa ada respon dari yang telah meninggal. Hal ini sebagaimana banyak digambarkan oleh nas-nas baik dalam al-Qur'an dan Hadis seperti: mereka dapat mendengar percakapan dan menyaksikan perbuatan penghuni alam dunia (Q.S. Al-a'raf 7:78-79, 91-93),[73] mereka berinteraksi dengan yang masih hidup (Q.S. Al-zukhruf 43:45). Selain itu, hal lain yang menjadi landasan adanya hubungan tersebut adalah salam kepada Rasulullah yang selalu dibaca pada saat berada dalam keadaan *tahiyyat*. Bagi al-Subḥāni, ucapan salam tersebut menandakan bahwa hubungan kita dengan Nabi tidak terputus meskipun Nabi sendiri telah wafat.[74]

---

[72] Redaksi tersebut adalah (الموت الإنتقال من دار إلى دار مع بقاء الحياة بنوع أخر). Ayat-ayat tersebut seperti Q.S. Al-Baqarah 2:154, Ali-'Imran 3:169-171 , Yasin 36:20-29, Q.S. Ghafir 40:46, Q.S.Nuh 71:25, Q.S. Al-Mu'minun 23:99-100 lihat dalam al-Subhāni, 105–11.

[73] Adapun Hadis terkait hal ini adalah riwayat Ibnu 'Umar mengenai Nabi yang berbicara kepada kalangan Musyrik yang gugur dalam perang Badar, (ما أنتم بأسمع لما أقول منهم غير أنهم لا يستطيعون أن يردوا علي شيئاً). Hadis no.91 dalam al-Hamidi, *Al-Jam' Bayn al-Ṣahihayn al-Bukhari Wa Muslim*, 3:66.

[74] Ayat ini menggambarkan tentang percakapan Nabi Sholeh dengan kaumnya setelah mereka binasa oleh adzab Allah SWT. Menurut al-Subḥāni, hal ini menunjukkan bahwa alam pasca-kematian masih terhubung dengan alam dunia. Lihat al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawhīd Wa al-Shirk*, 112–15.

Kalangan Wahabi hanya membatasi kebolehan bertawassul dengan orang yang masih hidup saja, yaitu melalui doanya. Mereka menolak kebolehan bertawassul dengan orang yang telah wafat karena dianggap sebagai bentuk permintaan atau berdoa kepada yang telah wafat. Bagi mereka, hal ini sejenis dengan meminta pertolongan kepada selain Allah, dan merupakan bentuk keserupaan dengan kesyirikan kalangan kafir Quraisy. Pendapat kalangan Wahabi dalam persoalan in sejalan dengan konsep tauhid *fi'ly* yang menilai bahwa sebuah perbuatan dapat merusak keimanan manakala ditujukan kepada selain Allah.

Hal ini tentu berbeda dengan pandangan al-Subḥāni yang memandang bahwa bertawassul dengan para wali dan Nabi yang telah wafat merupakan hal yang dibolehkan. Hal ini karena keadaan mereka setelah wafat pada dasarnya tidak berbeda saat mereka masih hidup. Tawassul dengan para wali pada dasarnya tidak menyalahi prinsip tauhid, atau bahkan menyerupai kesyirikan kafir Quraisy. Hal ini karena orang yang bertawassul pada dasarnya tidak meyakini objek tawassulnya sebagai pemilik kuasa Tuhan atau wakil Tuhan dalam hal tersebut sebagaimana keyakinan kafir Quraisy, melainkan tawassul hanya muncul dari keyakinan bahwa orang yang menjadi sarana tawassul tersebut adalah kekasih Allah, dan dapat menjadi sarana untuk mendapatkan belas kasihan-Nya.

3. Permintaan Syafa'at kepada Nabi dan Orang Sholeh

Umat Islam meyakini bahwa Nabi merupakan pemberi syafa'at kelak di hari kiamat. Namun, ada beberapa persoalan terkait hal tersebut yang menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan ulama. Misalnya, doa meminta syafa'at yang secara zahir seakan seperti meminta syafa'at kepada Nabi, atau kepada orang sholeh, dan bukan kepada Allah Swt. Hal ini dapat dilihat dalam sebuah ungkapan dalam doa (يارسول الله اشفع لنا عند الله), yang secara literal menunjukkan adanya permintaan yang ditujukan kepada Nabi, yang kondisinya telah wafat.

Ibn Baz dalam fatwanya menyatakan bahwa meminta syafaat (*Åalab al-shafâ'ah*) dari orang yang telah meninggal, baik itu Nabi atau lainnya, merupakan perbuatan terlarang dan tergolong syirik besar. Hal ini karena syafaat yang dimaksud disini adalah salah satu bentuk doa. Kata syafaat dalam redaksi (اللهم إشفع لي إلى ربي في كذا) sama juga dengan kata doa dalam ungkapan (أدع الله لي) yang berarti "memintalah kepada Allah untukku dalam suatu hal". Kesyirikan tersebut didasarkan pada kebiasaan Arab jahiliyah yang meminta kepada orang yang telah mati. Selain itu, orang yang telah meninggal pada dasarnya sama sekali tidak punya daya dan upaya dalam segala hal, mereka hanya bisa menerima pemberian dari yang hidup seperti istighfar, doa, dan salam, dan tidak sebaliknya, memberi kepada yang masih

hidup.[75] Meminta kepada mereka sama saja dengan permintaan yang di luar kemampuan(*ṭalab ma lā yuqdar 'alaih*), baik itu bersifat material, seperti kesembuhan dari sakit, atau immaterial, seperti syafaat. Di samping itu, persoalan syafaat juga sepenuhnya merupakan hak prerogatif Allah (قُل لِّلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا).[76]

Penolakan Ibn Baz terhadap permintaan syafaat kepada yang telah meninggal didasarkan pada keyakinan bahwa segala bentuk permintaan seperti kesembuhan, solusi permasalahan hidup, atau terkabulnya hajat, hanya boleh ditujukan kepada Allah. Jika ditujukan kepada selain-Nya maka termasuk bentuk kesyirikan dan penyembahan kepada selain Allah, begitupula dengan permintaan syafaat kepada Rasul yang telah meninggal. Ibn Baz berpendapat bahwa Islam sendiri memerintah untuk meminta syafaat hanya kepada-Nya sebagaimana dalam Az-Zumar 39:44. Jika doa adalah ibadah maka hal ini sangat terikat dengan dua hal: penyembahan sepenuhnya kepada Allah dan harus berlandaskan apa yang telah disyariatkan. Syari'at sendiri telah menetapkan bahwa orang yang telah meninggal pada dasarnya terputus dari segala amalnya. Oleh karena itu, meminta kepada mayit merupaka hal yang terlarang selain juga hal tersebut tidak berfaedah karena si mayit sudah tidak memiliki daya upaya.[77]

Pandangan Ibn Baz mengenai hal ini tidak lepas dari konsepsinya mengenai kematian. Ia memandang bahwa kematian merupakan dimensi yang berbeda dari kehidupan dunia dan kehidupan setelah kiamat, yang hakekatnya hanya Allah yang mengetahui. Kematian seseorang merupakan kondisi khusus yang menjadikannya tidak bisa memberi pengaruh baik untuk kehidupan duniawi maupun kehidupan setelah kiamat, sehingga seorang yang masih hidup tidak boleh menghubungkan yang mati kepada dua dimensi kehidupan tersebut, karena ia tidak memiliki daya upaya untuk turut campur dalam urusan dua dunia tersebut. Ibn Baz menegaskan bahwa meminta syafaat kepada Nabi hanya berlaku saat ia masih hidup dan saat di hari kiamat. Saat masih hidup, semua orang sama di hadapan Allah dalam hal memintakan syafaat kepada orang lain di hadapan Allah. Adapun saat

[75] Apa yang tersisa dari ahli kubur adalah tiga hal: doa anak sholeh, sedekah jariah, dan ilmu yang bermanfaat. Hadis sahih no.3016 dalam Muhammad Ibn Hibban Ibn Ahmad, *Saḥīh Ibn Hibbān*, ed. Shu'ayb al-Arnūṭ, vol. 7 (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1993), 286.

[76] Q.S. Az-Zumar 39:44. Lihat, 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz, "Ṭalab al-Shafā'ah min al-Naby aw Mayyit Ākhar," accessed July 16, 2020, https://binbaz.org.sa/fatwas/28817.

[77] Ahmad Muṣtafa Mutawalli, *Al-Jāmi' al-Mumtāz Fī Fiqh Wa Fatāwa al-Haj Wa al-'Umrah Li al-'Allāmah Ibn Bāz* (Makatabah Shayd al-Fawāid, 2000), 206.

kiamat, hanya orang yang diizinkan Allah saja yang dapat memberi syafaat, sebagaimana dalam (Q.S. Al-Baqarah 1:255).[78]

Al-Subḥānī mendefinisikan syafaat sebagai doa dari Nabi atau orang sholeh kepada orang yang berdosa, (دعاء النبي أو الولي إلى حق المذنب), atau meminta doa kepada orang sholeh. Hal ini dikenal dengan *al-istishfâ' bi al-åàlíŴǍn,* meminta syafaat kepada orang sholeh atau meminta doa, *ṭalab al-du'ā'.* Oleh karena itu, ia berpandangan kebolehan meminta syafaat baik kepada Nabi maupun orang sholeh. Hal ini mengingat bahwa hakekat syafaat sendiri adalah doa atau permintaan akan doa (*ṭalab al-du'ā'*). Maka Ketika seorang mengucapkan (إشفع لنا عند الله) yang dimaksud adalah (أدع لنا عند ربك), yaitu sebuah permintaan agar mendoakannya sehingga hajatnya dikabulkan di sisi-Nya. Definisi syafa'at sebagai doa sebagaimana dijelaskan oleh al-Subḥāni didasarkan pada riwayat Ibn Abbas yang menyebut bahwa doa permintaan ampunan dari seorang Muslim terhadap jenazah saudara seiman disebut sebagai syafa'at. Dari riwayat tersebut al-Subḥāni juga menyimpulkan sifat keumuman permintaan syafaat, yang dapat ditujukan kepada kalangan orang sholeh secara umum.[79]

Al-Subḥāni berpandangan bahwa *al-istishfa'* tidak hanya kepada yang hidup saja, namun juga dapat ditujukan kepada kalangan yang telah meninggal.[80] Hal ini dilandaskan pada perkataan Sahabat Ali setelah memandikan jenazah Nabi, (أذكرنا عند ربك) yang oleh al-Subḥāni dikategorikan sebagai bentuk *al-istishfa'* dengan orang yang sudah mati. Dalam persoalan ini, al-Subḥāni berpendapat bahwa tidak ada perbedaan antara meminta syafaat kepada orang yang berhak memberi syafaat, baik di masa hidup atau setelah mati. Riwayat-riwayat tersebut juga menunjukkan bahwa hal tersebut merupakan hal yang umum dilakukan oleh Sahabat. Mereka meminta doa kepada Nabi baik pada masa hidup atau setelah wafat.[81]

---

[78] Ahmad Muṣtafa Mutawalli, *Al-Jāmi' al-Mumtāz Fī Fiqh Wa Fatāwa al-Haj Wa al-'Umrah Li al-'Allāmah Ibn Bāz*, 207.

[79] Redaksi Hadis tersebut (مَا مِنْ رَجُلٍ مُسْلِمٍ يَمُوتُ فَيَقُومُ عَلَى جَنَازَتِهِ أَرْبَعُونَ رَجُلاً لاَ يُشْرِكُونَ بِاللَّهِ شَيْئًا إِلاَّ شَفَّعَهُمُ اللَّهُ فِيهِ). Redaksi syafa'at di sini dipahami oleh al-Subḥāni sebagai *al-du'ā'bi al-ghufrān.* Hadis no. 2242 dalam al-Naysābūri, *Ṣahih Muslim*, 7:53; al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawhīd Wa al-Shirk*, 117–18.

[80] Berkaitan permintaan syafaat kepada orang yang masih hidup al-Subḥāni mendasarkan pada Riwayat Anas Ibn Malik yang bertanya tentang tempat dimana ia dapat meminta syafaat Nabi kelak di hari kiamat. Lihat, Hadis no 2433 dalam al-Tirmīdhī, *Al-Jāmi' al-Kabīr*, 1:228.

[81] al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawhīd Wa al-Shirk*, 119.

Al-Subḥāni memandang bahwa ada hak-hak istimewa tertentu yang dimiliki oleh orang-orang sholeh dan orang yang mempunyai kedekatan dengan Allah, termasuk di antaranya adalah diberi izin untuk memberi syafaat kepada yang lain, sehingga orang-orang meminta doa kepadanya, baik di masa hidup maupun setelah meninggal. Al-Subḥāni menolak kalangan yang menilai bahwa *al-istishfa'* kepada mayit merupakan bentuk penyembahan terhadapnya. Hal ini karena jika demikian, maka meminta kepada yang hidup juga merupakan bentuk penyembahan, dimana kedua perbuatan tersebut sama-sama mengarahkan suatu perbuatan kepada selain Allah. Bagi al-Subḥāni, perbuatan tersebut dapat dinilai syirik manakala disertai dengan keyakinan bahwa objek yang menjadi tujuan permintaan diyakini sebagai pemilik sifat *ulūhiyyah* dan *rubūbiyyah*, sebagaimana keyakinan kalangan kafir Quraisy.[82]

Dalam persoalan meminta syafaat kepada orang sholeh yang masih hidup, pandangan al-Subḥāni senada dengan pemikiran kalangan Wahabi, dimana semua orang Muslim dapat meminta kepada sesama Muslim lainnya dalam bentuk doa. Keduanya berbeda dalam menyikapi meminta syafaat pada orang yang telah meninggal. Dalam menilai suatu perbuatan, terutama yang terkait dengan ibadah, kalangan Wahabi sangat menekankan pada penilaian yang bersifat zahir dan mengabaikan unsur intensi dan niat. Hal ini menimbulkan adanya penilaian bahwa seseorang yang menujukan permintaan kepada selain Allah berarti telah melakukan suatu bentuk kesyirikan. Sebaliknya, al-Subḥāni sangat menekankan intensi dan niat dalam menilai peribadahan seseorang. Suatu perbuatan tidak dapat dinilai syirik berdasar pada aspek zahir saja, namun harus disertai suatu keyakinan bahwa hal tersebut ditujukan kepada objek yang diyakini memiliki sifat-sifat rububiyyah. Oleh karena itu, baginya, meminta syafaat kepada Nabi atau orang sholeh tidak tergolong syirik.

4. Bertabarruk dengan Para Nabi dan Orang Sholeh

Berkah berasal dari akar kata bahasa Arab *baraka.* Terma ini berarti keberuntungan, kebahagiaan, atau kekuatan spiritual yang kuat. Berkah sendiri diyakini merupakan sebuah kekuatan spiritual yang dimiliki oleh kalangan khusus seperti para Nabi dan wali, begitupula dengan benda atau tempat yang pernah mereka singgahi. Berkah bersifat spiritual, persepsual, emosional, dan tidak terlalu terikat secara konseptual dalam prakteknya. Hal ini semacam bentuk emanasi dan sebuah keberlangsungan atas kesucian yang bersumber dari seorang wali, yang termanifestasi lewat benda-benda

[82] al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawḥīd Wa al-Shirk*, 119.

atau orang yang pernah ia temui semasa hidupnya.[83] Umat Islam meyakini bahwa Allah menganugerahi kalangan yang selalu menjaga keimanan seperti para Nabi dan Wali dengan keberkahan khusus. Para peziarah dan pencari berkah meyakini bahwa, berkah dari para wali dapat diperoleh dengan beragam cara, seperti, saat bertemu langsung dengan wali, mengusap atau menyentuh makam sang wali, menyimpan peningalan atau benda yang berkaitan dengan sang wali.[84]

Meski semua kalangan meyakini berkah datang dari Allah, Namun ada perbedaan pendapat di kalangan umat Islam mengenai kuantitas keberkahan yang ada pada diri seseorang, apakah setiap orang memiliki keberkahan yang sama, atau masing-masing ada tingkatan dalam kepemilikan hal tersebut. Ibn Taymiyyah menyebut bahwa semua Muslim yang taat kepada ajaran agama memliki berkah. Hal ini yang lantas menjadi acuan bagi kalangan yang menolak konsepsi wali sebagai kelompok yang secara khusus memiliki berkah. Mereka menolak konsep mengenai kalangan tertentu yang dapat memiliki berkah secara khusus, atau berkah yang lebih dari yang dimiliki sesama Muslim pada umumnya.[85]

Adapun tabarruk bermakna (*ṭalab al-barakah*), sebuah usaha mencari keberkahan. sedangkan *al-tabarruk bi al-shay'i* adalah mencari keberkahan lewat perantara sesuatu atau seseorang.[86] Baik kalangan Wahabi maupun al-Subḥāni meyakini bahwasanya kebaikan dan keberkahan ada di tangan Allah SWT, dan Allah telah memberi keistimewaan dalam hal ini kepada hamba-hamba pilihannya. Namun keduanya berbeda dalam persoalan adanya keberkahan dari diri dan peninggalan orang-orang sholeh.[87] Sa'id dan Ibn Bāz menyatakan bahwasannya bertabarruk dengan diri atau peninggalan seseorang hanya berlaku khusus bagi Nabi Muhammad SAW, dan tidak berlaku bagi selainnya. Keduanya tidak menampik bahwa Allah Swt telah menurunkan keberkahan pada diri Nabi maupun orang sholeh, namun tidak berarti hal ini membenarkan adanya upaya mencari keberkahan dari diri mereka setelah mereka wafat. [88]

---

[83] Lihat selebihnya, Ferg, "Islamic Saint Veneration in Iran," 8.

[84] Ferg, "Islamic Saint Veneration in Iran," 103.

[85] Ferg, "Islamic Saint Veneration in Iran," 109.

[86] Shawqī Ḍayf, "Tabarraka - al-Mu'jam al-Wasīṭ," accessed July 18, 2020, https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar.

[87] al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawhīd Wa al-Shirk*, 129; Sa'id Ibn 'Ali Ibn Wahf, *Nūr Al-Sunnah Wa Ẓulumāt al-Bid'ah Fī Ḍaw'I al-Kitāb Wa al-Sunnah* (Riyadh: Maktabah al-Malik fahd al-Waṭaniyyah, 1419), 118–19.

[88] Nas yang menunjukkan bahwa Sahabat bertabarruk dengan air wudhu Nabi dan tangan nabi, (فجعل الناس يأخذون من فضل وضوئه فيتمسحون به), (فأخذت بيده

Sa'ad mengajukan tiga hal mengenai larangan ber*tabarruk* dengan diri orang sholeh: pertama, ketiadaan nas yang membolehkan hal tersebut. Kedua: para Sahabat hanya melakukannya kepada Nabi dan tidak melakukannya kepada sesama Sahabat. Ketiga, kedudukan Nabi lebih tinggi dibanding manusia lain. Pandangan yang membolehkan ber*tabarruk* dengan selain Nabi berarti menyamakan kedudukan keduanya. Hal ini merupakan hal yang salah. Hal yang terkait Nabi pada dasarnya diperbolehkan karena ada nas yang secara *ṣarīḥ* menyebutkan kebolehan ber*tabarruk* dengan dirinya.[89] Sa'ad sendiri berpandangan bahwa bertabarruk dengan orang sholeh hanya dapat diperoleh dengan mengamalkan ilmunya, mendengarkan nasehatnya dan ajakannya kepada kebaikan, serta menghadiri majlis ilmu dan dzikir bersamanya.[90]

Adapun berkaitan dengan *tabarruk* kepada Nabi setelah wafat. Ia hanya membolehkan bertabarruk dengan dua hal: *tabarruk ma'nawi* yaitu dengan cara mengimani dan melaksanakan ajarannya dan *tabarruk hissi,* yaitu tabarruk dengan benda-benda yang pernah tersentuh jasad Nabi saat hidup. Adapun tabarruk dengan kubur Nabi merupakan hal yang terlarang. Oleh karena itu, Sa'ad melarang hal-hal seperti berdoa, meminta syafaat di kubur Nabi, mencium atau mengusap kubur Nabi, atau bertabarruk dengan hari lahirnya. Hal ini juga berlaku dengan kubur orang-orang sholeh. Ia menguraikan bahwa perbuatan tersebut berujung kepada perbuatan syirik karena terdapat keyakinan bahwa kubur tersebut dapat mendatangkan kemanfaatan atau kemudaratan. Sa'ad menilai bahwa hal tersebut mengandung unsur keserupaan dengan keyakinan kafir Quraisy dalam hal menyekutukan Allah Swt dan sikap berlebihan terhadap orang sholeh, *al-ghuluww fī al-ảàlIẁīn.*[91]

Al-Subḥānī berpandangan bahwa berkah merupakan bagian dari sunnatullah, yaitu kehendak dan kekuasaan Allah dalam alam raya, baik yang terjadi lewat hukum kausalitas alamiah _(*asbāb 'adiyyah*) maupun supranatural (*asbāb ghayr 'adiyyah* atau *khariqah li al-'ādah*). *Tabarruk* sangat terkait dengan aspek supranatural ini. Hal ini terjadi karena tujuan tertentu, seperti untuk *al-I'jaz*, menetapkan suatu kenabian untuk tujuan

---

فوضعتها على وجهي). Lihat Hadis no 509 dalam al-Hamidi, *Al-Jam' Bayn al-Ṣahihayn al-Bukhari Wa Muslim*, 3:199.

[89] Ibn Wahf, *Nūr Al-Sunnah Wa Ẓulumāt al-Bid'ah Fī Ḍaw'I al-Kitāb Wa al-Sunnah*, 120–21; 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz, "Mā Ḥukm al-Tabarruk bi al-Shālihīn," accessed July 18, 2020, https://binbaz.org.sa/fatwas/15719.

[90] Ibn Wahf, *Nūr Al-Sunnah Wa Ẓulumāt al-Bid'ah Fī Ḍaw'I al-Kitāb Wa al-Sunnah*, 126.

[91] Ibn Wahf, *Nūr Al-Sunnah Wa Ẓulumāt al-Bid'ah Fī Ḍaw'I al-Kitāb Wa al-Sunnah*, 131.

dakwah, atau bertujuan *takrim* dan penghormatan terhadap sosok tertentu. Bentuk kedua ini banyak disebut dalam al-Qur'an, di antaranya seperti beragam keistimewaan yang ada dalam kisah Maryam dalam Q.S. Ali-Imran 3:37, dan Q.S. Maryam 19:25, kisah Yusuf dalam Q.S. Yusuf 12:93-96. Beragam karunia Allah seperti kesembuhan dari kebutaan karena usapan baju Nabi Yusuf, dan makanan yang datang dari Allah dalam ayat-ayat tersebut merupakan bentuk keberkahan yang datang dari Allah. Meski berkah pada dasarnya bersifat supranatural, namun tidak menutup kemungkinan untuk dapat mempengaruhi hukum kausalitas dalam alam dengan izin Allah sebagai bentuk karunia kepada para walinya. Aspek keberkahan inilah yang nantinya memunculkan tradisi tabarruk kepada para wali dan orang sholeh.[92]

Al-Subḥāni melihat bahwa *tabarruk* juga telah menjadi tradisi Sahabat Nabi. Mereka bertabarruk dengan berbagai bentuk peninggalan Nabi seperti rambut, bekas air wudhu, bejana, baju, menyentuh jasad Nabi, keringat, dan lain-lain.[93] Hal tersebut pada dasarnya telah berlangsung sejak Nabi masih hidup. Ketiadaan larangan maupun pengingkaran dari Nabi secara langsung terhadap cara bertabarruk Sahabat dan penerimaan secara konsensus tradisi tersebut di kalangan Sahabat (*ijmā' al-ṣahābah*) menjadi pijakan generasi selanjutnya dalam hal tata cara *tabarruk* dengan orang sholeh.[94]

Berkaitan dengan bertabarruk dengan para wali dan benda-benda peninggalannya (*al-tabarruk bi al-ashkhāṣ wa āthārihim*), Ibn Baz memfatwakan bahwa hal tersebut adalah munkar, karena hal ini termasuk bentuk *al-muharramāt al-shirkiyyah,* hal-hal yang dilarang dan dapat mengantarkan kepada kesyirikan . Konsep tabarruk sendiri hanya datang dari Allah. Hal ini bisa dengan cara kita meminta-Nya seperti dalam doa yang kita panjatkan agar Allah menurunkah berkah dalam harta, keluarga dan anak-anak kita. Adapun bentuk tabarruk kepada selain Allah, hanya khusus kepada Nabi dan air Zamzam. Ibn Baz tidak membolehkan bertabarruk kepada selain dua hal tersebut, seperti kepada kepada wali atau benda-benda peninggalannya, dan menilainya sebagai sarana yang mengantarkan kepada syirik besar (*al-shirk al-akbar*).[95]

---

[92] al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawhīd Wa al-Shirk*, 129–30.

[93] Sulaymān Ibn Aḥmad Ibn Ayyūb al-Tabrāni, *Mu'jam al-Ṣaghīr Li al-Ṭabrāni*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.), 75.

[94] al-Subhāni, *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Tawhīd Wa al-Shirk*, 131–32.

[95] Abd al-Aziz Ibn Baz, "Hukm al-Tabarruk biturāb Qubūr al-Awliyā'," accessed June 23, 2020, https://binbaz.org.sa/fatwas/9629.

Kalangan Wahabi menolak adanya konsep keberkahan dari wali dan benda-benda peninggalannya, serta mencari keberkahan dari hal-hal tersebut tersebut karena berkeyakinan bahwa hal ini dapat mengantarkan kepada kesyirikan. Bagi mereka, bentuk pencarian berkah sendiri dapat mengantarkan pada suatu bentuk penghormatan yang tidak semestinya, yang selanjutnya dapat menjadikan umat Muslim berpaling berdoa dan meminta kepada wali tersebut. Hal ini dinilai sebagai bentuk menujukan ibadah kepada selain Allah. Selain itu, prinsip kalangan Wahabi yang selalu mendasarkan persoalan pada dasar nas menjadikan mereka membatasi objek *tabarruk* yang ada, dan menolak hal yang tidak disebut dalam nas.

Berbeda halnya dengan al-Subḥāni, baginya mencari berkah, berdoa atau beragam hal lain yang ditujukan kepada wali pada dasarnya tidak sedikitpun terkait dengan syirik, dan juga tidak menyalahi tauhid. Hal ini karena pelaku hal-hal tersebut pada dasarnya meyakini bahwa semua hal tersebut ada di tangan Allah dan atas izin Allah. Selain itu, mereka juga tidak meyakini bahwa para wali tersebut memiliki suatu atribut atau kuasa yang terkait dalam aspek *rubūbiyyah*. Ketiadan aspek keyakinan semacam inilah yang menjadi acuan al-Subḥāni dalam menilai suatu bentuk kesyirikan. Bagi al-Subḥāni, justifikasi objek *tabarruk* tidak hanya dilandaskan pada sumber nas saja, namun juga bersumber dari tradisi generasi sahabat. Hal ini yang membuat tabarruk dengan para wali dan jejak peninggalannya menjadi hal yang sah sesuai syariat Islam.

C. Relevansi Wacana Tauhid al-Subḥāni dalam Kehidupan Umat Islam Kontemporer

Dekade belakangan ini ini, dunia hampir tidak pernah lepas dari kejadian yang bersifat fragmentatif, perang dan perpecahan dalam umat Islam. Aksi-aksi tersebut tentu tidak lepas dari adanya faktor-faktor yang melatar belakanginya. Salah satu faktor pemicu yang menjadi perhatian buku ini adalah suatu bentuk ideologi, faham atau ajaran tertentu. R. Dillon menilai bahwa idelogi Wahabi meski tidak selalu menjadi faktor utama ektremisme, namun pemahaman takfirnyanya yang bersifat puritan dan mengalienasi pemahaman lain menjadikan karakter pemikirannya bersifat intoleran terhadap perbedaan penafsiran. Hal ini juga yang kemudian turut andil dalam lahirnya beragam pemikiran dan kelompok yang ekstrim dalam beragama, baik di masa lalu maupun saat ini. Hal ini karena ideologinya mampu menjadi fasilitator atau *ideological support* terhadap ekstremisme beragama.[96] Kadivar menyebut bahwa ideologi *takfīri* merupakan suatu

[96] Michael R. Dillon, "Wahhabism: Is It Factor in The Spread of Global Terrotism" (California, Naval postgraduate school, 2009).

bentuk corak pemikiran yang digunakan sebagai justifikasi atas tindakan kekerasan beragama, baik terhadap internal Muslim maupun non-Muslim.[97]

Dari uraian bab-bab sebelumnya, terlihat bahwa pemikiran tauhid Ibn Abd al-Wahhāb dalam aspek tauhid yang mengusung corak puritan dan tekstualis berimplikasi pada perluasan makna ibadah, yang pada tahap selanjutnya berimplikasi terhadap perluasan makna syirik. Hal ini karena syirik dan ibadah lebih dilihat terlebih dahulu dari aspek perbuatan atau *fi'li*-nya dari pada dilihat dari aspek intensi dan keyakinan yang mendasari perbuatan tersebut. Hal ini menimbulkan adanya suatu bentuk penilaian yang menggeneralisasi bahwa segala perbuatan dinilai sebagai sebuah kesyirikan manakala ditujukan kepada selain Allah, mengingat adanya keserupaan dalam berbagai bentuk aktifitas manusia yang dapat ditujukan kepada dua entitas sekaligus, kepada Allah dan kepada sesama makhluk, seperti rasa cinta, penghormatan, dan rasa takut. Syirik dan ibadah pun menjadi luas dimensinya yang mencakup beragam bentuk perbuatan aktifitas yang ditujukan kepada selain Allah.

Al-Subḥāni memiliki konsep tauhid yang berbeda dari Ibn Abd al-Wahhāb. Ia menekankan aspek tauhidnya pada dimensi intensi dan keyakinan. Dengan ini ia membatasi ruang lingkup syirik menjadi lebih terbatas dan terlokalisir pada aspek keyakinan *syirk 'i'tiqādy,* kebalikan dari Ibn Abd al-Wahhāb yang mendasarkan pada syirk *'amaly* atau perbuatan. Adapun kesalahan dalam perbuatan merupakan domain fikih, yang bersifat salah dan benar, bukan yang bersifat menegasikan keimanan. Oleh karena itu, konstruksi tauhid *ulūhiyyah* Ja'far al-Subḥāni memuat corak yang lebih inklusif dan toleran di banding tauhid uluhiyyah kalangan Wahabi. Pemikiran al-Subḥāni dalam hal ini pada dasarnya sejalan dengan pemikiran mayoritas ulama dan cendekiawan dari berbagai lintas mazhab yang mengklasifikasikan ruang kesyirikan atau keluarnya seseorang dari keislaman (*excommunication*) pada hal yang menyangkut keimanan, dan bukan pada aspek perbuatan. Mayoritas ulama pada dasarnya menolak adanya vonis takfir terhadap Muslim hanya berlandaskan penilaian zahir. Hal ini didasarkan argumen bahwa kekufuran yang terkait syirik pada dasarnya terkait keimanan di hati, yang tentu bukan hal yang mudah untuk dibuktikan, apalagi hanya didasarkan pada kesalahan dalam suatu praktik keagamaan.

[97] Jamileh Kadivar, "Exploring Takfir, Its Origins and Contemporary Use: The Case of Takfiri Approach in Daesh's Media," *Contemporary Review of the Middle East* 7, no. 3 (September 1, 2020): 259–85, https://doi.org/10.1177/2347798920921706.

Selain itu, al-Subḥāni juga menolak menolak anggapan bahwa kalangan kafir Quraisy meyakini aspek *rubūbiyyah* sebagaimana kalangan Muslim meyakininya. Hal ini karena menurutnya, rubūbiyyah merupakan dasar peribadahan, dan keimanan dalam aspek tersebut tidak bisa menyatu dengan kesyirikan dalam keyakinan seseorang, selain juga mengingat bahwa keimanan dan kemusyrikan bagikan dua sisi mata uang, keduanya saling membelakangi. Hal ini berimplikasi bahwa seorang Muslim tetap berada dalam keislamannya terlepas dari adanya kesalahan dalam pengamalan zahirnya. Baginya, kesalahan dalam hal perbuatan zahir tidak bisa dijadikan acuan dalam menilai kesyirikan seseorang. Al-Subḥāni juga menekankan bahwa pada dasarnya kesalahan dalam praktik peribadahan, terutama peziarah kubur, bisa saja terjadi. Namun, ia juga menegaskan bahwa kesalahan tersebut tentu bukan karena kesengajaan atau disertai intensi untuk menyekutukan keesaan Allah.

Gagasan tauhid yang bersifat inklusif ini tentu sangat relevan dengan dunia modern saat ini, di mana globalisasi telah menjadikan interaksi lintas budaya menjadi tanpa batas. Kehidupan saat ini penuh dengan beragam kreasi dan inovasi. Tauhid *ma'nawi* sebagai sebuah acuan tentu menjadikan gerak perbuatan manusia menjadi lebih dinamis terutama terkait relasi manusia dengan sekelilingnya. Adanya ragam tradisi dan budaya yang ada dalam umat Islam, seperti perbedaan dalam cara penghayatan keislaman di suatu kawasan tertentu, ketundukan manusia terhadap hukum sekuler, atau kecintaanya terhadap hal-hal yang lahir dari modernitas tidak lantas menjadikan orang tersebut dihukumi sebagai *muysrik* atau kafir selama hal ini tidak didasari atas keyakinan yang menyekutukan Allah.[98] Pemikiran al-Subḥāni pun menunjukkan kompatibilitas dengan dunia modern, dan tidak terkungkung oleh sisi temporalitas. Pemikirannya juga tidak menghadapi sisi problematis di hadapan realita kehidupan modern, namun juga tidak kehilangan sisi kemurniannya dalam hal keyakinan mengenai keesaan Allah. Hal ini karena ia menolak pemaknaan tauhid dalam dimensinya yang bersifat *fi'li* yang mana mengandung implikasi yang kontradiktif terhadap berbagai perbuatan manusia anatar sesamanya.

Pemahaman tauhid dalam dimensi *ma'nawi* ini tentunya dapat menjadi kunci stabilitas kehidupan baik antar kelompok intra Islam. Hal ini

[98] Hal ini sebagaimana uraian hanif hassan bahwa kalanganan berideologi ekstremis pada dasarnya hal-hal yang menjadi dasar pengkafiran mereka terhadap sesama Muslim di masa kontermporer ini hanya dijustifikasi dengan perbuatan zahir, seperti pelaku dosa, pemeintah yang tidak menerapkan syairah, dan lain-lian. Lihat Muhammad Haniff Hassan, "The Danger of Takfir (Excommunication): Exposing IS' Takfiri Ideology," *Counter Terrorist Trends and Analyses* 9, no. 4 (2017): 3–12.

mengingat mayoritas korban dari ideologi *takfīr* ini justru bukan non-Muslim, namun umat Muslim sendiri.[99] Hal ini tentu sejalan dengan tujuan dari adanya Islam itu sendiri yaitu menciptakan kehidupan yang stabil dan damai antar umat manusia. Selain itu, ajaran tauhid yang jauh dari *prejudice* ini merupakan suatu keniscayaan di mana kehidupan di masa sekarang ini merupakan kehidupan yang berisfat komplek dan beragam. Al-Subḥāni tidak berhenti pada tataran tekstual. Pendekatannya dalam mengelaborasi tauhid *uluhiyyah* juga mampu menyelesaikan perdebatan mengenai keabsahan ragam tradisi yang ada diseputar umat Muslim yang selama ini dinilai menimbulkan kesyirikan. Pemikirannya mempunyai relevansi terhadap tantangan kekinian, sehingga buah pemikirannya dapat menyediakan pilihan alternatif terhadap pemahaman tauhid, dan umat Muslim dapat hidup di dunia modern dengan seutuhnya tanpa teralienasi dengan berbagai bentuk perbedaan yang ada.

Interaksi antar berbagai macam budaya, baik antar umat Muslim maupun di luar komunitas Muslim, tentu menjadi tidak terelakkan. Islam sebagai agama sosial, dimana dimensi sosial mempunyai prioritas melebihi dimensi individu, tentu mensyaratkan adanya aspek moderasi yang dapat menjaga harmonitas antar indvidu maupun komunitas yang mempunyai beragam perbedaan latar belakang budaya dan pemikiran. Kompleksitas kehidupan modern saat ini tentu menghadirkan tantangan bagi umat islam. Kemampuan dalam berintegrasi dan berhadapan dengan beragam lintas budaya tentu merupakan suatu hal yang harus ditaklukkna oleh umat Islam. Islam sebagai *a complete way of life* tentu tidak dapat tercapai manakala tidak dijalankan dengan corak moderasinya. Dan moderasi tersebut hanya bisa dicapai manakala tauhid *uluhiyyah* ditempatkan secara proporsinya tidak sebagai penilaian yang bersifat *fi'ly*, tapi dalam bentuknya yang *ma'nawi.*

[99] Pemikiran tersebut selain selalu diadaptasi oleh kelompon kecil dari umat Islam, yang selalu mendaku bahwa mereka merupakan representasi Islam, pemikiran ini juga selalu mendapat penolakan dari mayoritas umat Islam. Lihat, Anthony Cordesman, "Islam and the Patterns in Terrorism and Violent Extremism," 2017, https://www.csis.org/analysis/islam-and-patterns-terrorism-and-violent-extremism.

BAB V
PENUTUP

A. Kesimpulan

Penelitian ini membuktikan bahwa konsep dan pemahaman atas tauhid *ulūhiyyah* sangat berpengaruh dalam pandangan mengenai konsep ibadah dan syirik *akbar*, yang mana dapat mengeluarkan seseorang dari keislamannya (*excommunication*). Penelitian ini juga menemukan bentuk perbedaan mendasar yang terjadi antara Ibn Abd al-Wahhāb dan al-Subḥāni dalam aspek tauhid.

Ibn Abd al-Wahhāb melandaskan konsep tauhidnya pada dualisme tauhid antara konsep *ulūhiyyah* dan *rubūbiyyah* (*taqsīm al-tawḥīd*). Hal ini menjadi dasar legitimasi atas kemungkinan timbulnya dualitas status, seorang Muslim namun di saat yang sama ia juga musyrik. Dalam hal ini, Ibn Abd al-Wahhāb menujukan status musyrik tersebut terhadap kalangan yang melakukan penghormatan terhadap wali dengan beragam bentuk prakteknya. Di sisi lain, Ibn Abd al-Wahhāb juga sangat menekankan aspek tauhid *ulūhiyyah* dalam bentuknya yang *fi'ly* (perbuatan) dan mengabaikan aspek keimanan atau intensi dari pelaku yang melandasi perbuatan tersebut. Hal ini tentu berakibat pada meluasnya dimensi syirik. Vonis syrik tidak lagi terbatas pada aspek yang menyangkut keimanan, namun juga ditujukan pada dimensi perbuatan (*fi'ly).* Hal yang sama juga berlaku pada konsep ibadah. Suatu perbuatan dapat saja tergolong peribadahan meski tanpa diikuti akan intensi dan niat akan penyembahan sebagai dasar perbuatan tersebut.

Sebaliknya, al-Subḥāni mempunyai pandangan yang berseberangan dari Ibn Abd al-Wahhāb. Ia menolak adanya bentuk pemahaman *taqsīm al-tawḥīd.* Dalam upayanya untuk menghindari tuduhan syirik dari Ibn Abd al-Wahhāb, al-Subḥāni mengelaborasi konsep tauhid *ulūhiyyah*nya dengan menekankan dimensinya yang bersifat *i'tiqādy, bukan daslam dimensinya yang fi'ly* sebagaimana pemahaman Ibn Abd al-Wahhāb. Oleh karena itu, dimensi syirik dan ibadah pun menjadi lebih terlokalisir dan terbatas. Menurut al-Subḥāni, syirik dan ibadah sangat terkait dengan bentuk keyakinan yang mendasarinya. Oleh karena itu, vonis syirik tidak dapat dijatuhkan hanya dengan melihat perbuatan zahirnya. Begitupula halnya dengan Ibadah, peribadahan atau penyembahan baru terjadi manakala dilandasi dengan keyakinan akan independensi dalam kemahakuasaan. Atas dasar ini, ia menolak adanya tuduhan bahwa berbagai bentuk penghormatan kepada wali seperti *tawassul*, *tasyaffu'* dan *tabarruk* sebagai bentuk penyembahan terhadap sang wali dan bentuk kesyirikan.

Dalam membahas persoalan tauhid *ulūhiyyah*, al-Subḥāni juga mengaitkan konsep tersebut dengan konsep tauhid *al-kalimah*, yaitu menyatukan persaudaraan umat Islam dan menghindari perpecahan. Dari penelitian ini, penulis menemukan bahwa pandangan al-Subḥāni mempunyai corak kompromisme dan kompatibilitas dengan era modernitas. Realitas umat Islam dengan beragam latar belakang dan tradisi tentu menimbulkan adanya beragam penafsiran dan penghayatan akan nilai-nilai keislaman. Adanya globalisasi juga membuka adanya saling pengaruh antar budaya dan tradisi, baik yang berasal dari internal Islam maupun dari luar Islam. Elaborasi tauhid dalam dimensinya yang *i'tiqady* tentu sangat ramah dalam menghadapi beragam perbedaan yang ada. Selain itu, melalui karyanya, al-Subḥāni juga mampu membuktikan bahwa penghormatan terhadap wali merupakan tradisi yang otentik dan berakar dari teks keagamaan Qur'an, Hadis, dan tradisi generasi salaf.

Dari penjelasan di atas, penulis menyimpulkan bahwa dalam beberapa isu keagamaan, terdapat *mahal al-khilāf* yang tidak akan ada penyelesaiannya sepanjang zaman. Karena masing-masing mempunyai ijtihad dan landasan dalil yang berbeda. Masing-masing pihak mempunyai hak untuk meyakini kebenaran dan mengikuti hasil ijtihadnya. Namun, hak tersebut juga dibatasi oleh hak kelompok lain yang mempunyai ekspresi dan pengamalan keagamaan yang berbeda sesuai dengan ijtihad dan dalil yang mereka miliki, selama masih dalam koridor manhaj yang benar. Baik pandangan al-Subḥāni maupun pandangan Ibn Abd al-Wahhāb, meskipun mereka memakai terminologi yang sama, pada dasarnya mereka memahaminya dengan cara berbeda. Begitupula dengan dalil yang mereka gunakan, meski ada beberapa keserupaan dalam dalil yang digunakan, namun hal ini tidak menutup kemungkinan adanya perbedaan dalam interpretasi yang dihasilkan dan metodologi yang digunakan.

B. Saran dan Rekomendasi

Penelitian ini pada dasarnya hanya bagian kecil dari berbagai macam penelitian yang telah ada mengenai respon atas ideologi Wahhābiyyah secara umum, dan respon Syiah Imamiyah terhadap gerakan tersebut secara khusus. Selama proses penulisan penelitian ini, penulis menemukan beberapa masalah yang belum tuntas dan membutuhkan adanya penelitian lanjutan terkait beberapa aspek mengenai aspek pemikiran gerakan dakwah Wahabi. Berdasarkan atas kesimpulan dan beberapa hal yang penulis temukan dalam masa penelitian, maka penulis mengajukan beberapa saran dan rekomendasi sebagai berikut:

Karya al-Subḥānī ini hanya fokus mengenai pesan teologis Ibn 'Abd al-Wahhāb dalam reformasi Islamnya yang terkait tauhid *ulūhiyyah*. Ada banyak aspek kritik Syiah terhadap pemikiran Ibn Abd al-Wahhab maupun gerakan dakwahnya dan pemikiran para ulama yang menjadi rujukan gerakan tersebut yang belum tergali. Beberaapa aspek pemikiran yang layak untuk dikaji lebih jauh di antaranya seperti: *pertama*, persoalan sifat-sifat Tuhan (*al-asmā' wa al-ṣifāt*), di mana Syiah menilai bahwa penafsiran Ibn Abd al-Wahhab yang menginduk pada pemikiran Ibn Taymiyya bercorak *tajsīm* dan *tashbīh*, serta jauh dari sikap tanzīh. Hal ini karena pandangan Ibn Taymiyya mengenai sifat-sifat Tuhan dinilai cenderung medeskripsikan Tuhan dengan deskripsi indrawi; *kedua*, persoalan diskursus riwayat dan *dirāyah* Hadis perspektif gerakan Wahabi, di mana baik Syiah maupun Wahabi mempunyai perspektif berbeda dalam memandang dan menggunakan sumber kedua Islam tersebut; *ketiga*, persoalan diskursus politik Islam yang terkait dengan konsepsi tauhid, di mana Syiah mempunyai slogan *tawḥīd al-kalimah*, sedangkan Wahhābiyyah memiliki istilah *tawhīd al-Siyāsi*.

DAFTAR PUSTAKA

A. Referensi Buku

‘Abd al-Ḥamīd, Muhsin. *Tajdīd Al-Fikr al-Islamī*. Virginia: Al-Ma’had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1995.

‘Asqalāni, Ahmad bin ‘Ali bin Hajar al-. *Al-Iṣābah fī tamyīz al-Ṣaḥābah*. Vol. I. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995.

Abdullah bin Said Al-Junaid. *Perbandingan Antara Sunnah Dan Syiah*. Jakarta: Lembaga Penelitian dan Pengkajian Islam, 1999.

Abu Zahrah, Imam Muhammad. *Aliran Politik Dan Akidah Dalam Islam*. Jakarta: Logos publishing House, 1996.

———. *Tārikh Al-Madhāhib al-Islāmiyyah Fi al-Siyāsah Wa al-’Aqāid Wa Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*. Kairo: Dār al-Fikr al-’Arabi, 1996.

Afary, Janet. *Sexual Politics in Modern Iran*. Cambridge University Press, 2009.

Al-Buti, Muhammad Said Ramadan. *Al-Salafiyyah Marhalah Zamaniyyah Mubarakah La Mazhab Islamiy*. Damaskus: Dar al-Fikr, 2010.

Al-Ghazāli, Muhammad. *Al-Jāmi’ al-‘Awām ‘an ‘Ilm al-Kalām*. Beirut: Dar al-Minhāj, 2017.

Al-Hamidi, Muhammad Ibn al-Futūh. *Al-Jam’ Bayn al-Ṣahihayn al-Bukhari Wa Muslim*. Edited by Ali Husayn al-Bawwāb. Vol. 3. 4 vols. Lebanon: Dar Ibn Hazm, 2002.

Al-Hanbali, Ibn Rajab. *Fath al-Bari Sarh Sahih al-Bukhari*. Vol. 1. Madinah: Maktabah al-Ghuraba’ al-Athariyyah, 1996.

Al-Hindi, Ali bin Hisam al-Din al-Muttaqi. *Kanz Al-‘Ummāl Fi Sunan al-Aqwāl Wa al-Af’Āl*. Beirut: Muassasah al-Risālah, 1989.

Al-Husayni, Ali. *Ibnu Taymiyyah Wa Imamati Ali*. Qom: Markaz al-Abhats al-Aqaidiyyah, 2000.

Al-Īji¯, ‘Iḍuddīn al-Ījī ‘Abd al-Rahmān bin Ahmad. *Kitāb Al-Mawāqif*. Edited by ‘Abd al-Rahman ‘Amīrah. Vol. 3. 3 vols. Beirut: Dar al-Jayl, 1997.

Al-Katsiri, Muhammad. *Al-Salafiyyah Bayna Ahl al-Sunnah Wa al-Imamiyyah*. Beirut: Markaz Al-Ghadir, 1996.

Al-Dakhīl, Khālid. *Al-Wahhābiyyah bayna al-Shirk wa Taṣaddu’ al-Qabīlah*. Beirut: Al-Shabakah al-‘Arabiyyah li al-Abḥāth wa al-Nashr, 2013.

Al-Lajnah al-Daimah li al-Buhuts al-'Ilmiyyah wa al-Ifta'. *Fatawa Al-Lajnah al-Daimah Li al-Buhuth al-'Ilmiyyah Wa al-Ifta'*. 1st ed. Vol. 2. 23 vols. Riyad: Dar al-Muayyid, 1424.

Al-Nasa'i, Ahmad Ibn Shu'ayb. *Sunan Al-Nasā'i*. Edited by 'Abd al-Fattah 'Abu Ghuddah. Vol. 6. Halb: Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyyah, 1986.

Al-Naysābūri, Muslim bin al-Hajjāj. *Ṣahih Muslim*. Vol. 7. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1997.

Al-Qasṭallāni, Ahmad ibn Muhammad Ibn Abi Bakr. *Irshād Al-Sāri Li Sharh Ṣahīh al-Bukhāri*. Vol. 2. 10 vols. Kairo: Al-Maṭba'ah al-Kubrā al-Amīriyyah, 1323.

Al-Qazawaynī, Muhammad bin Yazīd. *Sunan Ibn Mājah*. Edited by Muhammad Fuād 'Abd al-Bāqī. Vol. 2. Beirut: Dār al-Fikr, n.d.

Al-S'diy, 'Abd al-Rahmān bin Nāṣr. *Al-Qawl al-Sadīd Sharh Kitāb al-Tawhīd*. Edited by Ṣabry bin Salāmah Shahin. Saudi Arabia: Dār al-Thabāt li al-Nashr wa al-tawzī', 2004.

Al-Samhūdi, Nur al-Dīn 'Ali Ibn Ahmad. *Wafā' al-Wafa' Bi Akhbāri Dār al-Muṣtafā*. Edited by Khālid 'Abd al-Ghany Mahfūẓ. Vol. 2. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2017.

AL-Sha'rāni, 'Abd al-Wahhāb bin Ahmad. *Kitāb Al-Yawaqīt Wa al-Jawāhir Fi Bayani 'Aqāid al-'Akābir*. Vol. 2, n.d.

Al-Shafi'i, Muhammad Ibn Idrīs. *Al-Umm*. Edited by Rif'at Fauzi 'Abd al-Latīf. Vol. 2. Manṣūrah: Dār al-Wafā li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr, 2001.

Al-Sijistāni, Abu Dāwūd Sulaymān. *Sunan Abī Dawūd*. Edited by Muhammad Muhyiddīn 'Abd al-Ḥamīd. Vol. 2. 4 vols. Beirut: Maktabah al-'Aṣriyyah, n.d.

Al-Subḥāni, Ja'far. *Al-Wahhābiyyah Bayna al-Mabāni al-Fikriyyah Wa al-Natāij al-'Amaliyyah*. Qom: Muassasah al-Imām al-Ṣādiq, 2005.

Al-Subḥāni, Ja'far. *Al-Wahhābiyyah Fī al-Mīzān*. Beirut: Dar al-Muntazar, 1988.

Al-Subḥāni, Ja'far. *Buhūth Qur'āniyyah Fi al-Twhīd Wa al-Shirk*. Qom: Manshurāt Muassasah al-Imām al-Ṣādiq, 1426.

Al-Subḥāni, Ja'far. *Buhus Fi Al-Milal Wa al-Nihal*. Vol. 4. 8 vols. Qom: Maktabah al-Tauhid, 1437.

Al-Subḥāni, Ja'far. *Syiah Ajaran Dan Praktiknya*. Translated by Ali Yahya and Heydar Ali Azhim. Jakarta: Nur al-Huda, 2012.

Al-Subki, Taqiy Al-Din Ali. *Al-Durrah al-Mudhi'ah Fi al-Rad Ala Ibn Taymiyyah*. Edited by Muchammad Zahid al-Kautsary. Damaskus: Al-Turky, 1347.

Al-Subki, Taqy al-Dīn. *Shifā' al-Saqām Fī Ziyārat Khayr al-Anām*. Edited by Husayn Muhammad Ali Shukry. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008.

Al-Ṭabrāni, Sulaimān Ibn Ahmad. *Al-Mu'jam al-Kabīr*. Edited by Hamdi 'Abd al-Majīd al-Salafi. Vol. 9. 20 vols. Mosul: Maktabah al-'Ulūm wa al-Hikam, 1983.

Al-Ṭabrāni, Sulaymān Ibn Ahmad. *Kitāb Al-Du'ā'*. Edited by Musṭafa 'Abd al-Qādir. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1413.

Al-Tabrāni, Sulaymān Ibn Aḥmad Ibn Ayyūb. *Mu'jam al-Ṣaghīr Li al-Ṭabrāni*. Vol. 2. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.

Al-Tirmīdhī, Abu 'Isā Muhammad Ibn 'Isa. *Al-Jāmi' al-Kabīr*. Edited by Bashār 'Awwād Ma'ruf. Vol. 1. 6 vols. Beirut: Dār al-Jayl, 1998.

Al-Zarqāni, Muhammad bin 'Abd al-Bāqi. *Sharh al-'Allāmah al-Zarqāni 'ala al-Mawāhib al-Ladunniyyah bi al-Manḥ al-Muḥammadiyyah*. Vol. 7. 12 vols. Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2012.

Badarussyamsi. *Fundamentalisme Islam; Kritik atas Barat*. Lkis Pelangi Aksara, 2015.

Baghdādi, Mahmud Shukri al-Alūsi al-. *Bulūgh Al-Arb Fī Ma'rifati Aḥwāl al-'Arab*. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, t.t.

Bayhaqi, Abu Bakr Ahmad Ibn al-husayn al-. *Al-Sunan al-Kubrā Li al-Bayhaqi*. Vol. 2. 10 vols. Hyderabad: Dāirat al-Ma'ārif al-Niẓāmiyyah, 1344.

Bayhaqi, Abu Bakr Ahmad Ibn al-Husayn al-. *Shu'ab al-Īmān*. Vol. 6. 7 vols. Beirut: Dār al-kutub al-'Ilmiyyah, 1410.

Bukhari, Muhammad bin Ismail al-. *Ṣaḥīḥ Al-Bukhāri*. Vol. 1. Riyadh: Bayt al-afkār al-dawliyyah li al-nashr wa al-tawzī', 1998.

Connolly, Peter. *Aneka Pendekatan Studi Agama*. Translated by Imam Khoiri. Yogyakarta: LKiS, 2009.

Dahlen, Ashk. *Islamic Law, Epistemology and Modernity: Legal Philosophy in Contemporary Iran*. Routledge, 2004.

Denzin, Norman K., and Yvonna S. Lincoln. *The SAGE Handbook of Qualitative Research*. SAGE, 2011.

Dhumayriyyah, 'Utsman Jum'ah. *Madkhal Li Dirasat Al-'Aqidah al-Islamiyyah*. Jeddah: Maktabah al-Sawa'di li al-Tauzi', 1999.

Fayyumi, Ahmad bin Muhammad bin Ali al-. *Al-Misbah al-Munir Fi Gharib al-Sharh al-Kabir*. lebanon: Maktabah Lubnan, n.d.

G. Sevilla, Consuelo. *Pengantar Metode Penelitian*. Translated by Alimuddin Tuwu. Jakarta: UI Press, 2006.

Goldziher, Ignaz. *Introduction to Islamic Theology and Law*. Translated by Andras and Ruth Hamori. New Jersey: Princeton University Press, 1981.

Ibn 'Abd al-Qādir al-Anṣāry al-Hanbali, 'Abd al-Qādir Ibn Muhammad. *Al-Durar al-Farāid al-Munaẓamah fī Akhbār al-Hāj wa Ṭarīq Makah al-Mu'aẓamah*. Vol. 2. 2 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyyah, 2002.

Ibn 'Abd al-Wahhāb, Muhammad. *Al-Risālah Fi al-Rad 'ala al-Rāfiḍah*. Edited by Abu Bakar 'Abd al-Razzāq al-Nu'amī. Sana'a: Dār al-Āthār, 2006.

Ibn 'Uthmān, Muhammad Ibn Nāsir. *Al-Rad 'ala al-Qubūriyyīn*. Majmū'at al-Rasāil wa al-Masāil al-Najdiyyah. Saudi Arabia: Maktabah al-Su'ūdiyyah, 1976.

Ibn 'Abd al-Wahhāb, Muhammad. *Al-Qawā'id al-Arba'*. Muallafāt al-Shaykh al-Imām Muhammad bin 'Abd al-Wahhāb. Saudi Arabia: Maktabah al-Su'ūdiyyah, 1976.

Ibn 'Abd al-Wahhāb, Muhammad. *Kashf Al-Shubhāt*. Edited by Nāṣr bin 'Abdillah al-Ṭarīm. Muallafāt al-Shaykh al-Imām Muhammad bin 'Abd al-Wahhāb. Saudi Arabia: Maktabah al-Su'ūdiyyah, 1976.

Ibn Abd al-Wahhab, Muhammad. *Muallafat Al-Shaykh al-Imam Muhammad Bin 'Abd al-Wahhab*. Edited by Abd al-Aziz bin 'Abd al-Rahman al-Sa'id. Riyadh: Al-Maktabah al-Su'udiyyah, 1976.

———. *Risālah Fī Tauhīd Al-'Ibādah*. Muallafāt al-Shaykh al-Imām Muhammad bin 'Abd al-Wahhāb. Saudi Arabia: Maktabah al-Su'ūdiyyah, n.d.

———. *Thalāthat Al-Uṣūl*. Muallafāt al-Shaykh al-Imām Muhammad bin 'Abd al-Wahhāb. Saudi Arabia: Maktabah al-Su'ūdiyyah, 1976.

Ibn al-Najjār, Muhammad Ibn Mahmūd. *Al-Durrah al-Thamīnah Fi Akhbār al-Madīnah*. Edited by Husayn Muhammad Ali Shukri. Beirut: Shirkah Dār al-Arqām li al-Nashr wa al-Tawzī', n.d.

Ibn Bāz, 'Abd al-'Aziz Ibn 'Abdullah. *Majmū' Fatāwa Wa Maqālāt Mutanawwi'ah*. Edited by Muhammad bin Sa'd al-Shuway'ir. Vol. 13. 24 vols. Saudi Arabia: Dar al-Qasm li al-Nashr, 2000.

Ibn Ḥibbān Ibn Ahmad, Muhammad. *Saḥīh Ibn Hibbān*. Edited by Shu'ayb al-Arnūṭ. Vol. 7. Beirut: Muassasah al-Risālah, 1993.

Ibn Hanbal, Ahmad, and Shu'ayb al-Arna'ūṭ. *Musnad Al-Imām Ahmad Ibn Hanbal*. Vol. 28. 50 vols. Riyadh: Muassasah al-Risālah, 1999.

Ibn Rahuwayh al-Hanẓaly, Ishāq Ibn Ibrāhīm. *Musnad Ishāq Ibn Rahuwayh*. Edited by 'Abd al-Ghafūr Ibn 'abd al-Haq al-Balūshi. Vol. 3. Madinah: Maktabah al-Īmān, 1991.

Ibn Taymiyyah al-Ḥarrānī, Ahmad Ibn 'Abd al-Ḥalīm. *Qā'idah Jalīlah Fi al-Tawassul Wa al-Wasīlah*. Riyad: Idārah al-Buhūth wa al-Iftā', 1999.

Ibn Taymiyyah, Taqiy al-Dīn Ahmad Ibn 'Abd al-Salam. *Al-Istighāthah Fi al-Rad 'ala al-Bukary*. Riyadh: Dār al-Waṭan, 1997.

Ibn Wahf, Sa'id Ibn 'Ali. *Nūr Al-Sunnah Wa Ẓulumāt al-Bid'ah Fī Ḍaw'I al-Kitāb Wa al-Sunnah*. Riyadh: Maktabah al-Malik fahd al-Waṭaniyyah, 1419.

Ibnu Manzhur, Muhammad. *Lisan Al-'Arab*. Vol. 4. 15 vols. Beirut: Dar Shadir, 1883.

Ishaq Kandu, Muhammad. *Manhaj al-Ḥāfiẓ Ibn Hajar al-'Asqalāni fī al-'Aqīdah min Khilāli kitāb Fath al-Bārī*. Vol. I. Riyad: Maktabah al-Rashd, 1995.

Makarim Syirazi, Nashir. *'Aqīdatunā*. Translated by Umar Shahab. Jakarta: Nur al-Huda, 2012.

Mamdūh, Mahmūd Sa'īd. *Raf" al-Manārah Li Takhrīj al-Ahādīth al-Tawassul Wa al-Ziyārah*. Oman: Dār al-Imām al-Nawāwi, 1995.

Muhammad Ali, Abdullah. "Turotsuna." *Muassasah Ahl Al-Bayt Li Ihya al-Turats*, H 1409.

Muhammad Ibn 'Abd al-Hamīd, Ḍiyā' al-Dīn al-Maqdisi. *Al-Sunan Wa al-Ahkām 'an al-Muṣṭafā*. Edited by Abī 'Abdillah Husayn Ibn 'Ukāshah. Vol. 4. Saudi Arabia: Dār Mājid 'Ayri, 2004.

Muhammad, Ismail Ali. *Madkhal Ila Dirasat Al-Nuzum al-Islamiyyah*. Istanbul: Dar al-Nida', 2014.

Mutawalli, Ahmad Muṣtafa. *Al-Jāmi' al-Mumtāz Fī Fiqh Wa Fatāwa al-Haj Wa al-'Umrah Li al-'Allāmah Ibn Bāz*. Makatabah Shayd al-Fawāid, 2000.

Nakash, Yitzhak. *The Shi'is of Iraq*. Princeton University Press, 2003.

Nasr, Seyyed Hossein. *Traditional Islam in the Modern World*. 1st pbk. ed. London ; New York: K. Paul International : Distributed by Routledge, Chapman & Hall, 1990.

Naysābūri, Muhammad Ibn 'Abdillah al-Hakim al-. *Al-Mustadrak 'ala al-Sahīhayni*. Vol. 2. Kairo: Dār al-Haramayn, 1997.

Sarwono, Jonathan. *Metode Penelitian Kuantitatif Dan Kualitatif*. Yogyakarta: Graha Ilmu, 2006.

Schleifer, S Abdallah, ed. *The World's 500 Most Influential Muslims*. The Royal Islamic Strategic Studies Centre (RISSC), 2019.

Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif Dan R & D*. Bandung: Alfabeta, 2018.

Tim Penyusun. *Pedoman Penulisan Bahasa Indonesia, Transliterasi, Dan Pembuatan Notes Dalam Karya Ilmiah*. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2014.

———. *Pedoman Penulisan Tesis Dan Disertasi Program Magister Dan Doktor*. Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2018.

Usmani, Ahmad Rofi'. *Jejak-Jejak Islam: Kamus Sejarah Dan Peradaban Islam Dari Masa Ke Masa*. Yogyakarta: Bentang Pustaka, 2015.

Yusuf Musa, Muhammad. *Mujaz Dairah Al-Ma'arif al-Islamiyyah*. al-Imarat al-Muttahidah: Markaz al-Shariqah li al-Ibad' al-'Ilmy, 1998.

B. Referensi Jurnal

Abd al-Hasan Hashim, Falah. "Al-Tawhid Wa al-Shirk Fi al-Fikr al-Tafkiry." In *The Views of Muslim Scholars in the Takfiri Sects*, 1–28. Qom: Mustofa University, 2015.

Kemper, Michael. "Religious Political Technology: Damir Mukhetdinov's 'Russian Islam.'" *Religion, State and Society* 47, no. 2 (March 15, 2019): 214–33. https://doi.org/10.1080/09637494.2019.1571331

Amin, Muhammad. "Keadilan Sahabat Nabi dalam Pandangan Sunni dan Syiah." *Al-Mu'ashirah*, no. 1 (2012): 116.

Blanchard, Christopher. "The Islamic Traditions of Wahhabism and Salafiyya." CRS Report for Congress. Washington: The Library of Congress, 2008.

Cerioli, Luíza Gimenez. "Roles and International Behaviour: Saudi–Iranian Rivalry in Bahrain's and Yemen's Arab Spring." *Contexto Internacional* 40, no. 2 (August 2018): 295–316. https://doi.org/10.1590/s0102-8529.2018400200010.

"CO16254 Salafis and Wahhabis: Two Sides of the Same Coin? RSIS." Accessed February 25, 2019. https://www.rsis.edu.sg/rsis-publication/rsis/co16254-salafis-and-wahhabis-two-sides-of-the-same-coin/.

Dallal, Ahmad. "The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850." *Journal of the American Oriental Society* 113, no. 3 (1993): 341–59. https://doi.org/10.2307/605385.

Duderija, Adis. "The Salafi Worldview and the Hermeneutical Limits of Mainstream Sunni Critique of Salafi-Jihadism." *Studies in Conflict & Terrorism*, November 5, 2018, 1–16. https://doi.org/10.1080/1057610X.2018.1529359.

El Fadl, Khaled Abou. "Islam and the Theology of Power." *Middle East Report*, no. 221 (Winter 2001): 28–33.

Floor, Willem M. "The Revolutionary Character of the Iranian Ulama: Wishful Thinking or Reality?" *International Journal of Middle East Studies* 12, no. 4 (1980): 501–24.

Fuad, A. Jauhar. "Infiltrasi Salafi Wahabi pada Buku Teks di Madrasah dan Respons Warga Nahdliyin." *Marâji: Jurnal Ilmu Keislaman* 1, no. 2 (March 2, 2015): 361–92.

Hardaker, Glenn, and Aishah Ahmad Sabki. *Pedagogy in Islamic Education: The Madrasah Context*. Emerald Group Publishing, 2018.

Hashemi, Manata. *Coming of Age in Iran: Poverty and the Struggle for Dignity*. NYU Press, 2020.

Hashi, Abdurezak A. "Between Monotheism and Tawhid: A Comparative Analysis." *Journal of Revelation and Science* 03, no. 02 (2013): 23–29.

Hazır, Agah. "Beyond Religion: Ulama and Politics in Pre-Revolutionary Iran." *The Journal of Iranian Studies* Vol. 1, No:2 (2018): 39–57.

Inhorn, Marcia C., and Soraya Tremayne. *Islam and Assisted Reproductive Technologies: Sunni and Shia Perspectives*. Berghahn Books, 2012.

"International Conference on Who Are the Ahl Al-Sunna?" The Biennial Series of Scholarly Conferences. Grozny: Chechen Islamic Culture and Education, August 2016.

Marschall, Dr Christin. *Iran's Persian Gulf Policy: From Khomeini to Khatami*. Routledge, 2003.

Moaddel, Mansoor. "The Shi'i Ulama and the State in Iran." *Theory and Society* Vol. 15, no. 4 (1986): 519–56.

Muzammil, Iffah. "Global Salafisme antara Gerakan dan Kekerasan." *TEOSOFI: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 3, no. 1 (June 3, 2013): 211–33.

Newman, Andrew J. *The Formative Period of Twelver Shi'ism: Hadith as Discourse Between Qum and Baghdad*. Routledge, 2013.

Nome, Frida A., and Kari Vogt. "Islamic Education in Qom:" *Acta Orientalia* 69 (2008): 35–75.

Raji al-Faruqi, Ismail. *Al-Tawhid: Its Implication for Thought and Life*. Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1992.

Shidqi, Ahmad. "Respon Nahdlatul Ulama (NU) Terhadap Wahabisme Dan Implikasinya Bagi Deradikalisasi Pendidikan Islam." *Jurnal Pendidikan Islam* II (June 2013): 109–30.

Stanley, Trevor. "Understanding the Origins of Wahhabism and Salafism." *Terrorism Monitor: Jamestown Foundation Global Research and Analysis* 3, no. 14 (2005).

Steinberg, Guido. "The Wahhabiyya and Shi'ism, from 1744/45 to 2008." In *The Sunna and Shi'a in History: Division and Ecumenism in the Muslim Middle East*, edited by Ofra Bengio and Meir Litvak, 163–82. New York: Palgrave Macmillan US, 2011. https://doi.org/10.1057/9781137495068_10.

"The Bolshevik Revolution and the Genesis of Communism in Iran, 1917–1920: Central Asian Survey: Vol 11, No 3." Accessed March 17, 2020. https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/02634939208400780.

Tihami, MA. "Al-Ash'ari and His Concept of Tawhid." *Al-Qalam* XI, no. 62 (1996): 49–59.

Zuhdi, M. Nurdin. "Kritik Terhadap Pemikiran Gerakan Keagamaan Kaum Revivalis Di Indonesia." *AKADEMIKA: Jurnal Pemikiran Islam*, Memperkuat Citra Islam sebagai Agama Perdamaian, V. 12, No. 2 (Oktober 2011): 171–92.

C. Skripsi, Tesis, dan Disertasi

Davis, Rohan. "The Watcher and the Watched: The Role of Intellectuals and Representation of Wahabism." Doctoral Dissertation, RMIT University, 2015.

Ferg, Erica. "Islamic Saint Veneration in Iran." University of Denver, 2008.

D. Website

Algar, Hamid. "Wahhabism : A Critical Essay." *Foreign Affairs*, 2002.

Algar, Hamid. "Wahhabism : A Critical Essay." *Foreign Affairs*, 2002.

Ahmad Mukhtar Umar. "'Abada." In *Muʿjam Al-Lugha al-ʿArabiya al-Muʿāṣira*. Accessed April 13, 2020. http://arabiclexicon.hawramani.com.

"Aqidah Al-Wahabiyah." Accessed February 25, 2019. https://bit.ly/2U64tC1.

Ḍayf, Shawqī. "Tabarraka - al-Mu'jam al-Wasīṭ." Accessed July 18, 2020. https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar.

Fayrūzabādi, Muhammad al-. "Al-'ubūdiyyah." In *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ,*. Accessed April 13, 2020. https://www.almaany.com/ar/dict.

"Hierarchy in the Imamiyya." Accessed March 26, 2019. http://www.iranicaonline.org/articles/shiite-doctrine-ii-hierarchy-emamiya.

Ibn Bāz, 'Abd al-'Azīz. "Mā Ḥukm al-Tabarruk bi al-Shālihīn." Accessed July 18, 2020. https://binbaz.org.sa/fatwas/15719.

———. "Ṭalab al-Shafā'ah min al-Naby aw Mayyit Ākhar." Accessed July 16, 2020. https://binbaz.org.sa/fatwas/28817.

Ibn Bāz, 'Abd al-'Azīz Ibn 'Abdillah. *Fatāwā Nūr 'alā al-Darb*. Saudi Arabia: Mu'assasah al-Syaikh 'Abd al-'Azīz al-Khayriyyah, 1991.

———. "Hukm al-Binā 'ala al-Qubūr." Accessed July 9, 2020. https://binbaz.org.sa/fatwas/15534.

Ibn Baz. "Al-Tawassul al-Mashrū' wa al-Mamnū'." Accessed July 12, 2020. https://binbaz.org.sa/fatwas/17976.

Ibn Baz, Abd al-Aziz. "Hukm al-Tabarruk biturāb Qubūr al-Awliyā'." Accessed June 23, 2020. https://binbaz.org.sa/fatwas/9629.

Ibn Manẓūr. "'Abada- al-'Ubūdiyyah." In *Lisān Al-'Arab*. Accessed April 13, 2020. http://arabiclexicon.hawramani.com.

"Ibn Taymiyyah - Al-Wahabiyyah." Accessed February 16, 2019. https://bit.ly/2GQLzMF.

Ibnu Manzhur, Muhammad. "Sharaka." In *Lisan Al-'Arab*. Accessed July 29, 2019. http://arabiclexicon.hawramani.com.

"Islam - Oxford Islamic Studies Online." Accessed January 5, 2020. http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0383?_hi=0&_pos=1.

"Jāmi' al-Sunnah Wa Shurūḥihā-Ṣaḥīh Muslim." Accessed January 18, 2020. http://hadithportal.com/index.php?show=hadith&h_id=337&uid=0&sharh=10000&book=31&bab_id=87.

Jāmi' al-Sunnah wa Shurūhiha. "Sahīh Al-Bukhāri, Kitab al-Shalāt:" Accessed July 6, 2020. http://www.hadithportal.com.

Jazary, Muhammad Ibn al-Athīr al-. *Jāmi' al-Uṣūl fī Ahādīth al-Rasūl*. Vol. 11. Damaskus: Maktabah Dār al-Bayān, 1972.

Jazīrī, 'Abd al-Rahmān bin Muhammad 'Aud al-. *Al-Fiqh 'Alā al-Madhāhib al-Arba'Ah*. Vol. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003.

Jum'ah, 'Ali. *Al-Mutashaddidun: Manhajuhum Wa Munaqashatu Ahammu Qadayahum*. Kairo: Dar al-Muqatam li al-Nashr wa al-Yauzi', 2012.

———. *'Aqīdah Ahl al-Sunnah Wa al-Jamā'ah*. Kairo: al-Muqoṭṭam li al-Nashr wa al-Tauzī', 2015.

Khosrokhavar, Farhad. "The New Religiosity in Iran." *Social Compass* 54, no. 3 (September 1, 2007): 453–63. https://doi.org/10.1177/0037768607080842.

Krawietz, Birgit. "Ibn Qayyim Al-Jawziyah: His Life and Works." *Mamluk Studies Review*, The University of Chicago: Middle East Documentation Center 2006, 1–46.

"Kutub Syi'iyyah 'Ilmyyah." Accessed March 9, 2019. http://www.narjes-library.com/.

Lamhah 'an Hayat Ayatullah Ja'far al-Subhani. Qom: Muassasah Imam al-Shadiq, 2014.

Lūj, Muhammad Ahmad. *Taqdīs al-Ashkhāṣ fī al-Fikr al-Ṣūfy*. Kairo: Dār Ibn al-Qayyim, 2002.

"Majmu' Rudud 'ala Ibn Taymiyyah,." Accessed February 27, 2019. https://bit.ly/2Nt6pCl.

Razi, Zayn al-Din al-. "Sharaka." In *Muhtar Al-Sihah*. Accessed July 29, 2019. http://arabiclexicon.hawramani.com.

Rishwān Abu Zayd Maḥdud. *Tawhīd Al-Rubūbiyyah Wa al-Ulūhiyyah Taḥrīr al-Ma'āni Wa Dabṭ al-Qawā'id*. Kairo: Maktabah al-Mujallad al-'Arabi, 2014.

"Rudud al-Ulama ala Ibn Taymiyya," June 9, 2018. https://bit.ly/2GYFBbE.

"Rudud al-Ulama 'ala Ibn Taymiyyah," June 9, 2018. https://bit.ly/2GYFBbE.

Jami al-Sunnah wa Shuruhiha. "Sahih Al-Bukhari," n.d. http://hadithportal.com/index.php?show=hadith&h_id=2413&uid=0&sharh=31&book=33&bab_id=1565.

Pew Research Center's Religion & Public Life Project. "Mapping the Global Muslim Population," October 7, 2009.

https://www.pewforum.org/2009/10/07/mapping-the-global-muslim-population/.

"Marja Al-Taqlid - Oxford Islamic Studies Online." Accessed February 16, 2019. http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e1437.

Muhsin Labib Assegaf. "Hierarki Dan Jenjang Keulamaan Dalam Tradisi Syiah Ahlulbait Indonesia." Accessed March 17, 2020. https://www.ahlulbaitindonesia.or.id/berita/index.php/s13-berita/c98-dunia-islam/hierarki-dan-jenjang-keulamaan-dalam-tradisi-syiah/.

"Shaykh Ja'far Al-Subhani." Accessed March 1, 2019. http://alfeker.net/authors.php?id=104.

"Shia Leadership." Accessed March 26, 2019. https://www.globalsecurity.org/military/world/iraq/religion-shia2.htm.

"Sobhani ،Ayatollah Jafar - Shabkat Ijtihad." Accessed March 11, 2019. http://www.ijtihad.ir/Scholar.

"Tawhid - Oxford Islamic Studies Online." Accessed December 23, 2019. http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e2356.

Islam in Ukraine. "The Conference of Ulama in Grozny: The Reaction of the Islamic World." Accessed January 27, 2019. https://islam.in.ua/en/islamic-studies/conference-ulama-grozny-reaction-islamic-world.

Silberhorn, Shannon. "The Conflict of Wahhabism and Shi'ism," n.d. Accessed June 28, 2019.

"Wahhabism - Islamic Studies - Oxford Bibliographies - Obo." Accessed February 18, 2019. http://www.oxfordbibliographies.com.

PONDOK PESANTREN
ROUDHOTUL QUR'AN 2
Ciwarak Sumbang
Banyumas
PENERIMAAN
SANTRI
BARU
TAHUN AJARAN
2024/2025
DAFTAR SEKARANG!
WAKTU PENDAFTARAN
Gel I : 1 Juni s.d 31 Juli 2024
Gel II : 1 Agust s.d 15 Sept 2024
PROGRAM UNGGULAN
Tahfidz Al-Qur'an Bersanad
Pendidikan Dasar Agama Islam meliputi : Tauhid, Fiqih, Akhlak, Nahwu, Shorof Dll.
Pendalaman Kitab Kuning/Turots dengan metode Sorogan/Private
Tahsin dan Tajwid Al-Qur'an
Program BTA/PPI
Kecakapan Public Speaking
FASILITAS
Asrama Putra & Putri
Aula & Musholla
Kantin & Dapur Umum
Gedung BBLK
Tempat Parkir
KONTAK KAMI
085159894462 (Official)
082137568829 (Iffah)
ALAMAT
Pondok Pesantren Roudhotul Qur'an 2 Ciwarak
Jl. Raya Karanggintung Gg. Rambutan Ciwarak
Rt. 01/ Rw. 03 Karanggintung Sumbang
Banyumas Jawa Tengah
pprq2_ciwarak
PPRQ 2 CIWARAK

GLOSARIUM

Ibadah Zahir	: Bentuk ibadah yang tata caranya bersifat materiil, melibatkan anggota badan dan terlihat secara kasat mata seperti sujud, berinfaq, berkorban dan lain, lain.
Ahlul Bait	: Keturunan Nabi yang bersumber dari hubungan kekerabatan dan pernikahan. Dalam konteks Syiah Imamiah, Ahlul Bait diartikan secara khusus, yaitu keluarga dan keturunan Ali Ibn AbiṬālib, Hasan Husayn, dan para Imam dua belas.
Aqli	: Dalil atau argument mengenai suatu perbuatan atau faham dalam Islam yang didasarkan pada logika.
Berkah	: Kebaikan yang berlimpah, baik itu bersifat spiritual maupun material.
Bid'ah	: Perbuatan atau cara yang tidak pernah dikatakan atau dicontohkan Rasulullah atau Sahabatnya dalam persoalan ibadah, kemudian dilakukan seolah-olah menjadi ajaran Islam.
Furū	: Aspek yang menyangkut cabang dalam permasalahan agama. Perbedaan dalam hal ini terbuka lebar dan diperbolehkan selama ada dalil yang menjadi landasan pendapat tersebut.
Generasi khalaf	: Generasi umat Islam yang hidup setelah selesainya masa generasi salaf, yaitu tahun 241 H/ 855 M. batas antara generasi salaf dan khalaf sendiri masih menjadi bahan perdebatan antar ulama. Sebagian ulama ada yang berendapat bahwa masa salaf berakhir setelah memasuki abad keempat dan kelima hijriyyah.
Generasi salaf	: Generasi awal Islam yang mencakup tiga golongan: Sahabat, *tābi'īn* dan *tābi' al-tābi'īn.* Masa generasi salaf berakhir kurang lebih pada tahun 241 H/ 855 M. Setelah masa tersebut, umat Muslim masuk dalam kategori generasi khalaf.

Ibadah batin : Bentuk ibadah yang pengamalannya tidak terlihat secara kasat mata, seperti rasa cinta, hormat, tawakkal, takut dan ketaatan

Ibadah *tawqifiyyah* *:* Aspek peribadahan yang penetapan maupun tata caranya telah ditentukan secara langsung oleh Syariat, baik itu bersumber dari al-Qur'an maupun Hadis.

Ibadah Zahir : Bentuk ibadah yang tata caranya bersifat materiil, melibatkan anggota badan dan terlihat secara kasat mata seperti sujud,berinfaq, berkorban dan lain, lain.

Imamah : Secara umum, terma ini merujuk pada kepemimpinan setelah Nabi Muhammad SAW. Dalam pandangan Sunni, terma ini lebih dikenal dengan *khilāfah* atau khalifah. Adapun dalam Syiah, Imamah adalah doktrin yang menyatakan bahwa kepemimpinan setelah Nabi ada di tangan individu tertentu dari keturunan Nabi yang dipilih secara langsung oleh Nabi.

Imamiah : kelompok dari Syiah yang meyakini bahwa kepemimpinan umat Islam setelah Nabi wafat dilanjutkan oleh dua belas Imam. Dari mulai yang pertama Imam Ali hingga Imam yang terakhir, Imam al-Mahdi. Semua Imam tersebut telah ditetapkan oleh nas. Imamiah merupakan kelompok terbesar dari Syiah yang ada hingga saat ini.

Ismailiyyah : Salah satu kelompok dari Syiah yang meyakini adanya tujuh Imam yang ditentukan oleh Nabi secara langsung untuk melanjutkan kepemimpinannya setelah wafat. Nama ini merupakan nisbah kepada Imam Ismail Ibn Ja'far al-Ṣādiq. Kelompok ini dikenal dengan penafsiran yang bercorak gnostik dan esoteric terhadap teks-teks keagamaan.

Naqli : Dalil atau argumen mengenai suatu pemahaman atau landasan perbuatan yang berasal dari teks, baik itu al-Qur'an maupun Hadis.

Ṣarīh al-Nas	: penafsiran atau pola deduksi atas teks-teks keagamaan yang terpaku pada dimensi literal teks itu sendiri, tanpa melibatkan aspek-apek lain di luar kandungan teks tersebut.
Syirik	: Keyakinan atau sikap menjadikan makhluk sebagai sekutu bagi Tuhan yang maha esa, baik itu dalam penyembahan, pengaturan alam raya maupun nama dan sifat-Nya.
Tawḥīd rubūbiyyah	: Keimanan mengenai keesaan Allah sebagai pencipta, pemberi rizki, sumber segala manfaat dan mara bahaya.
Tawḥīd ulūhiyyah	: Keimanan mengenai keesaan Allah dalam hal peribadahan. Dengan ini seorang Muslim menujukan ibadahnya hanya kepada Allah, dan mengembalikan segala perintah dan larangan hanya kepada-Nya.
Ushūl	: Aspek ajaran dalam Islam yang bersifat prinsipil dan fundamental. Persoalan ini tidak terbuka bagi perbedaan pendapat. Oleh karena itu, seluruh umat Islam tidak berbeda pendapat dalam hal ini. perbedaan dalam masalah ini dapat menimbulkan seseorang keluar dari keislamannya.
Wahabi	: Gerakan keagamaan yang mempopulerkan pemirkiran reformasi keagamaan Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhāb. Oleh karena itu nama gerakan tersbut dinisbahkan kepada namanya.
Wali	: Wali adalah sebutan bagi orang yang beriman dan bertaqwa. Secara umum, kata wali mencakup seluruh golongan yang mempunyai tingkatan yang istimewa dalam aspek keimanan dan ketakwaan, dari mulai Rasul, Nabi, hingga di luar dua golongan tersebut. Secara konotatif, wali lebih identik dengan orang sholeh yang mempunyai suatu karamah tertentu. Dalam terminologi Syiah, wali identik dengan para Imam dan keturunannya yang merupakan Ahlul Bait.

Zaydiyyah	: Salah satu pecahan dari Syiah. Kelompok ini merupakan pengikut Imam Zayd Ibn Ali Zayn al-'Abidin, imam keempat. Mereka meyakini bahwa Imam Ali adalah orang yang paling berhak memimpin umat Islam setelah Nabi, hanya saja mereka mengakui kebolehan adanya Imam *mafḍul*.
Ziarah	: Kunjungan ke tempat yang dianggap keramat atau mulia (makam dan sebagainya). Pengunjung biasanya datang untuk berdoa mengenai hajat tertentu dengan menjadikan ahli kubur sebagai wasilah doanya kepada Allah.
Zikir	: Doa atau puji-pujian baik yang ditujukan kepada Allah. Zikir juga mencakup puji-pujian berlagu yang ditujukan kepada Nabi atau para Imam saat perayaan Maulid.

INDEKS

A

Āyatullah 7
Āyatullah al-Uẓma 7
Abu Zahrah 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 42, 65, 66, 67, 68
Ahlul Bait 47, 65, 66, 67, 71, 102, 107, 141, 143
Ahlul Hadis..... 61
akidah 3, 13, 16, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 37, 42, 50, 53, 54, 55, 56, 60, 66, 68, 79, 85, 86, 88, 91, 100, 104
al-Ghazali 31
al-istishfa'..... 115, 116
al-Subhāni 7, 8, 10, 11, 16, 47, 49, 50, 51, 52, 54, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 95, 96, 97, 99, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 116, 120

B

bid'ah. 1, 8, 10, 23, 39, 42, 43, 53, 63, 73, 75, 88, 89, 91, 99, 108

F

fatwa.....1, 2, 49, 51, 64

G

ghuluw..... 118
Ghurabiyyah 67

H

Hadis 3, 25, 26, 29, 31, 32, 36, 39, 41, 42, 51, 54, 56, 57, 58, 60, 61, 67, 70, 71, 81, 85, 86, 87, 88, 89, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 118, 126, 127, 142
Hanbali .. 2, 13, 29, 30, 42, 56, 60, 69, 70, 73, 75
Hauzah..... 7
hawzah..... 47, 48, 50

I

Ibadah 80, 82, 141, 142
Ibn Abd al-Wahhab..4, 41, 42, 43, 61, 62, 64, 93, 95, 127, 132
Ibn Baz...9, 91, 92, 93, 95, 100, 101, 108, 109, 113, 114, 119
Ibn Qayyim 2, 61
Ibn Taymiyyah... 2, 3, 7, 8, 13, 31, 32, 33, 38, 39, 40, 41, 42, 53, 56, 61, 62, 70, 73, 93, 107, 117
Imam.. 4, 7, 27, 30, 41, 48, 51, 53, 56, 66, 67, 72, 74, 88, 92, 95, 97, 100, 141, 142, 143, 144
imamah 4, 65, 68, 71
Imamiah ... 7, 8, 13, 17, 20, 21, 47, 49, 50, 65, 67, 69, 71, 100, 141, 142
Islam .. 1, 2, 4, 6, 7, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 40, 41, 44, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 78, 80, 81, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 95, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 113, 114, 117, 141, 142, 143, 144
Ismailiyyah 142

K

kafir ... 1, 3, 16, 27, 38, 40, 41, 43, 44, 45, 60, 62, 72, 78, 79, 86, 89, 93, 94, 99, 101, 106, 107, 113, 116, 118
kafir Quraisy 40, 41, 44, 78, 79, 93, 94, 99, 101, 107, 113, 116, 118
Kristen 18, 33, 34, 35, 67, 70, 75, 92

M

marja'..... 6, 7, 17, 68
Muslim... 3, 4, 8, 9, 13, 15, 23, 24, 25, 26, 28, 37, 39, 40, 41, 43, 45, 46, 49, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 93, 95, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 110, 112, 115, 116, 117, 118, 120, 141, 143

N

Nabi iii, 24, 25, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 43, 44, 46, 51, 56, 57, 58, 60, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 79, 80, 81, 85, 92, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 141, 142, 143, 144
nas.. 29, 30, 32, 35, 57, 58, 60, 61, 63, 65, 67, 78, 79, 84, 89, 92, 94, 99, 105, 108, 111, 112, 118, 142
nas-nas..... 58, 61, 111, 112

Q

Qom 6, 7, 48, 49, 50, 53
Qur'an.....2, 28, 54, 57, 58, 60, 61

R

rubūbiyyah.36, 38, 40, 76, 78, 79, 80, 84, 116, 143

S

Saba'iyyah 28, 67
Sahabat 28, 32, 37, 39, 43, 58, 66, 69, 70, 71, 73, 81, 97, 98, 100, 101, 108, 109, 115, 117, 118, 119, 141
salaf 15, 29, 31, 32, 33, 43, 56, 57, 58, 61, 62, 75, 97, 141
Salafi.. 1, 5, 14, 15, 16, 55, 56, 57, 58, 59, 89
Salafisme 3, 8, 12, 16, 56, 57, 59, 62
Salafiyyah.....12, 13, 55, 56, 57, 58
Saudi Arabia 3, 53, 58, 59, 61, 64, 68, 73, 92, 99, 100
Sunni.... 1, 2, 3, 4, 8, 9, 11, 12, 13, 15, 16, 31, 33, 38, 49, 59, 60, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 74, 91, 100, 142
Syiah.... 3, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 16, 18, 20, 21, 27, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 91, 92, 97, 100, 141, 142, 143, 144
syirik 2, 4, 6, 9, 10, 11, 23, 27, 35, 36, 37, 39, 41, 42, 44, 45, 46, 47, 53, 59, 60, 63, 65, 75, 76, 77, 79, 81, 85, 87, 91, 92, 93, 94, 95, 101, 107, 108, 110, 112, 113, 116, 118, 119, 120

T

ta'wil 31, 56, 88, 89
tabarruk.....4, 81, 99, 101, 104, 106, 117, 118, 119
tafwīḍ.....31
takfīr 4, 16, 61
takfiri 3, 5, 9
taqsīm al-tawḥīd.....125
tauhid2, 4, 8, 9, 10, 13, 16, 20, 21, 23, 24, 25, 29, 34, 35, 37, 40, 41, 45, 46, 53, 56, 60, 61, 69, 75, 76, 77, 78, 79, 85, 91, 93, 107, 113, 120
tawassul .4, 38, 42, 60, 99, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113
tawqifiyyah.....92, 142
teologi.. 4, 6, 7, 10, 11, 18, 23, 24, 35, 46, 50, 53, 54, 58, 60, 61, 62, 64, 70, 86

tradisi. 4, 8, 21, 33, 39, 41, 42, 47, 49, 53, 58, 59, 61, 62, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 91, 92, 93, 97, 100, 101, 102, 106, 109, 119

U

ulūhiyyah ... 10, 11, 35, 36, 38, 40, 43, 44, 45, 47, 69, 77, 82, 91, 116, 143

W

Wahabi... 5, 16, 30, 47, 53, 55, 56, 58, 59, 61, 62, 64, 68, 69, 72, 75, 76, 85, 88, 91, 94, 95, 99, 103, 104, 106, 107, 111, 112, 113, 116, 117, 120, 126, 127, 135, 143

Wahabisme 1, 3, 12, 13, 14, 16, 18, 55, 57, 59

Wahhābiyyah . iii, 2, 3, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 16, 20, 23, 42, 45, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 64, 65, 68, 76, 78, 99, 126

wali .. 4, 38, 42, 60, 73, 74, 75, 81, 91, 95, 98, 99, 100, 108, 109, 113, 116, 117, 119, 120, 143

Y

Yahudi .. 33, 34, 67, 93, 99, 100, 105, 106

Z

Zaydiyyah 67, 144

Ziarah..... 74, 91, 94, 144

PROFIL PENULIS

Muchammad Ikfil Chasan adalah anak ke-2 dari 4 bersaudara. Ia dilahirkan di desa sokaraja tengah, sebuah desa kecil di kabupaten Banyumas, Jawa Tengah, yang sangat terkenal dengan panganan khasnya getuk goreng.

Setelah lulus dari pesantren Yanbu'ul Quran Kudus, ia melanjutkan sekolahnya ke Madrasah Aliyah Negeri Program Khusus (MAN-PK) Surakarta, Jawa Tengah. Ia kemudian melanjutkan Pendidikan S1 di Universitas Al-Azhar, Mesir. Sepulangnya ke Indonesia, ia melanjutkan studi program S2 di Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.

Untuk korespondensi, penulis bisa dihubungi melalui:

Instagram/ fb : ikfilchasan

Gmail : ikfil.chasan@gmail.com

PONDOK PESANTREN ROUDHOTUL QUR'AN 2
معهد روضة القرآن الإسلامي
CIWARAK - SUMBANG

PONDOK PESANTREN ROUDHOTUL QUR'AN 2
CIWARAK - SUMBANG
Pondok Pesantren
ROUDHOTUL QUR'AN 2
CIWARAK SUMBANG BANYUMAS